Cuprins

Studii literare

Nicoleta Burdușel, *Literature and multiculturalism: connecting cultures and mapping the world through language and storytelling* / 1
Dumitra Baron, *La spirale du texte - réflexions barthésiennes sur le matériau intertextuel* / 5
Maria Sass, *"Historisch akkurates Erfinden!". Fiktionalität und Faktualität in Ursula Ackrills Roman* / 12
Luana Stroe, *His master´s voice – ascultând poezie pe CD* / 19
Naum Lider, *La poésie de la Shoah : démonstrations de solitude* / 24

Filozofie și studii sociale

Raluca Stanciu, *Knowledge and the Communicational Sphere* / 32
Dragoș Dragoman, *Frithjof Schuon și înțelegerea islamului* / 36

Antropologie și etnologie

Rodica Ilie, Anca Buta, *Memoria intelectuală și valorile multiculturale transilvănene* / 43
Anca David, *The unity and the unification of language in the discussions of the Transylvanian press in the 19th century* / 52
Maria Șpan, *Găteala capului la Gura Râului* / 57
Andreea Vlășceanu, *Transpoziții narative ale legendelor toponimice în Arealul Slănic Prahova* / 68

Sociologie

Iulia Hossu, *(A)casă. Cazul familiilor transnaționale* / 75
Violeta Ducu, *Dragoste și diferențe în cuplurile globale* / 85

Economie

Dan Popescu, *31 octombrie 1517: începea o lume - lutheranismul dintr-o perspectivă economică* / 93

ULBS
Universitatea "Lucian Blaga" din Sibiu

Revista **TRANSILVANIA** apare în parteneriat științific cu Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu.

Începând cu anul editorial 2009,
Revista **TRANSILVANIA** este indexată
în baza de date SCOPUS.

refine your research
SCOPUS™

ISSN 0255 0539

9/2017
TRANSILVANIA

TRANSILVANIA

SIBIU 9/2017

Revista **TRANSILVANIA** a apărut
în ianuarie 1868 prin grija
Asociațiunii Transilvane pentru
Literatura Română
și Cultura Poporului Român.

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Colegiul științific:
prof. univ. dr. Ștefan Afloroaiei
prof. univ. dr. Sabin Adrian Luca
prof. univ. dr. Peter Kopecký
acad. prof. univ. dr. Alexandru Moșanu
acad. pr. prof. univ. dr. Mircea Păcurariu
acad. prof. univ. dr. Ioan-Aurel Pop
prof. univ. dr. Stefan Sienerth
prof. univ. dr. habil. Andrei Terian
acad. prof. univ. dr. Alexandru Zub

Colegiul consultativ:
Î.P.S. prof. univ. dr. Laurențiu Streza
prof. univ. dr. Pamfil Matei
prof. univ. dr. Zeno Pinter

MUZEUL ASTRA
COMPLEXUL NAȚIONAL MUZEAL ASTRA

REDACȚIA:

Redactor-șef:
Radu Vancu

Redactor:
Dragoș Varga

Tehnoredactare:
Mihaela Basarabă

Tipar:
PrintATU
www.printatu.ro

TRANSILVANIA /
serie nouă, anul XLV (CXLIX)

Revistă editată de
Complexul Național Muzeal ASTRA,
sub autoritatea Consiliului Județean Sibiu

Director general C.N.M. ASTRA:
Ciprian Anghel Ștefan

Redacția și administrația:
550182 Sibiu, Piața Mică, nr.11
Tel./fax: +40 269 202 400

revistatransilvania@muzeulastra.com
www.revistatransilvania.ro

office@muzeulastra.ro
www.muzeulastra.ro

TRANSILVANIA

Fotografii din Arhiva de imagini a Muzeului ASTRA

TRANSILVANIA

Literature and Multiculturalism: Connecting Cultures and Mapping the World through Language and Storytelling

Eva-Nicoleta BURDUSEL

Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu, Facultatea de Litere și Arte
"Lucian Blaga" University of Sibiu, Faculty of Letters and Arts
Personal e-mail: eva.burdusel@ulbsibiu.ro

Literature and Multiculturalism: Connecting Cultures and Mapping the World through Language and Storytelling

The present paper brings culture to the forefront of literary analysis in a wider context where language may equally divide and, at the same time, facilitate the stories of individuals travel the world (Amy Tan, Pearl Buck, Mo Yan, Orhan Pamuk) and subsequently belong to humankind by means of translation. Stories travel across space and time enabled by linguistic competence, the urge for cultural connection, triggered by immigration – stemming from specific and changing socio-economic context – in a global world, and prompted by the enduring narrative imagination that has contributed to the survival of individuals or communities faced with conditions of dominance or various adversities. The paper undertakes to scrutinize issues of language, memory, identity, (hi)story, culture with reference to the aforementioned writers.

Keywords: multilingualism, multiculturalism, plurilingualism, Mo Yan, Orhan Pamuk

"A person can only experience so much, and once you have exhausted your own stories, you must tell the stories of others … I am a storyteller. Telling stories earned me the Nobel Prize in Literature … So I will continue telling my stories in the days to come."

(Mo Yan, *Nobel Prize Acceptance Speech*)

"Most people are principally aware of one culture, one setting, one home; exiles are aware of at least two, and this plurality of vision gives rise to an awareness of simultaneous dimensions, an awareness that – to borrow a phrase from music – is contrapuntal."

(Edward Said, *Reflections on Exile*)

"We are the stories we tell"

(Wendy Martin, Alice Walker)

Nowadays, multilingualism and cultural matters have become highly recurrent preoccupations in setting forth national public policies, sustainable development strategies of international organizations[1], in addition to public concerns and academic engagement with the role of literature in contemporary society witnessing the "planetary turn" (Christian Moraru)[2]

Linguistic inheritance and acquisition represent essential human heritage and intangible asset that facilitate access to culture, its promotion, preservation, understanding and connection. Despite the utilitarian perspective based on socio-economic considerations, widely embraced today advocating the instrumental "motivation of learning a new language for economic advancement … and when immigrants learn a new

language to meet citizenship requirements" linguistic competence enables the individual to perceive his or her own "multiple voices" (Carol Myes-Scotton) and discover that "different identities are also conveyed by speaking different languages." (Carol Myers-Scotton, *Multiple Voices. An Introduction to Bilingualism,* Blackwell Publishing, 2006, p. 61, 63) This idea with particular focus on the second meaning will be further developed, with reference to Amy Tan and Pearl Buck, in addition to the sense of psychological displacement, entailed by uprootedness and experienced by first generations of Chinese-American immigrants.

The European Charter for Plurilingualism (2005) outlines that "languages continue to offer the pre-eminent means of access to all cultures … Because language enshrines culture, it provides access to different visions of the world … Language provides the only means of understanding the world." This statement has been endorsed by scholars from multidisciplinary areas endorse the intrinsic connection among language – culture – society: from a sociological perspective "… a society`s language is an aspect of its culture … The relation of language to culture is that of part to whole." (Goodenough, "Cultural Anthropology and Linguistics" qtd in R.A.Hudson, *Sociolinguistics,* Cambridge University Press, 2004, p. 79) or in the field of translation studies, the widely acclaimed Umberto Eco`s *Experiences in Translation* reinforcing the idea that "… translation is always a shift, not between two languages, but between two cultures – or two encyclopedias." (U. Eco, *Experiences in Translation,* University of Toronto Press, 2001, p. 17).

Reputed translation theorist Susan Bassnett highlights that language is "the heart within the body of culture, and that it is the interaction between the two that results in the continuation of life-energy" (Susan Bassnett, *Traslation Studies*, 22) closely related to the theses of Edward Sapir, Benjamin Lee Whorf and Juri Lotman according to which "no language can exist unless it is steeped in the context of culture; and no culture can exist which does not have at its center, the structure of natural language." (qtd in Bassnett, 22).

Literature acts as interpreter of the world to the humankind and writers translate their own understanding and experience of into another culture, based on unleashed memory, straddling between past and present, East and West, home land and host country, in search for identity accompanied by language, elusive or powerful, as words may sometimes fail or most of the times succeed to transpose the reader into another world, so that the writer`s voice will be one of "the props, one of the pillars help man endure and prevail." (W. Faulkner, *Nobel Prize Acceptance Speech*)

The essence of our paper is to bring the *story* to the limelight as an enduring literary genre epitomizing the history of humankind, related to myth and history, biography and imagination, representing a means of survival, salvation, connection and continuation, whose most successful exemplar is Scheherazade the story-teller of *One Thousand and One Nights* providing an alternative to most of life`s disillusionment, frustration, hardship, adversities[3].

Pearl Buck, American-born female writer who spent most of her life in China, and winner of the Nobel Prize for Literature at a young age, for "her rich and truly epic descriptions of peasant life in China and for her biographical masterpieces." (Nobel Prize in Literature - motivated by the Swedish Academy) successfully managed to connect East and West in her novels, non-fiction and autobiography, undertaken the mission and duty of telling and writing stories, an idea which first came to her in China (Nobel Prize Acceptance Speech) Pearl Buck`s autobiography, *My Several Worlds,* provides ample proof and balanced perspective of her "multiple voices":

The reader is warned, however that the story is incomplete, and, worse still, that it is told upon different levels and about different places and people, the whole held together merely by time, for this is the way my life has been lived and must belived until I die. Geographically, my worlds are on opposite sides of the globe and for me, too, only the years of my life tie them together. There is yet another diversity and it is within myself. I am a creature instinctively domestic, but the age in which I am born, combined with whatever talents have made me awriter, have compelled me to live deeply, not only in home and family, but also in the lives of many peoples." (Buck 1)

Narrative imagination – as defined by Martha Nussbaum – "means the ability to think what it might be like to be in the shoes of a person different from oneself, to be an intelligent reader of that person`s story, to understand the emotions and wishes and desires that someone so placed might have" cultivates the "inner eye" of the reader (Martha Nussbaum, "Skills for Life" in *Times Literary Supplement,* April 6th 2010, p. 15) Accordingly, Pearl Buck pays fair share of attention to China and America, host and home land, minutely exploring the genuine beauty of American territory, as well as revealing the fascinating life in China making us familiar with a different reality, a human geography meant to change our perception of otherness:

> It is only an American, born and reared in an alien country, who can appreciate fully the amazing beauty of the American woods in autumn. Inexplicably, no one had prepared me for it. I had lived all my days in a clam Chinese landscape, lovely in its way with delicate, swaying bamboos, curved temple roofs mirrored ina lotus pools ... A week later I found myself walking though a wood in Virginia. How can I

put the excitement of it into words! NO one had prepared me how paganly gorgeous it would be ... Do the Americans realize it every year, I wonder? ... It has long been my pleasure to note particularly bits of loveliness about the world, and to see how differently the peoples of the earth have expressed themselves in ways of unconscious beauty. I do not mean by that the great sights which tourists run to see. Seldom are the people of a country to be found there. ... During the forty years I lived in China I had kept myself aware of what was going on in the rest of the world and especially in my own country. I had learned from childhood to recognize the people of the earth as members of one family, known or unknown, .. Her [China`s] beauties are of old things, old places carefully fashioned with the lofties thought and artistic endeavour of generations of aristocrats, and now, like their owners, falling gently into decay ... If I really have to find fault with the beauty of China, however, it is that it si too secluded, too reserved.(Buck, 190-192 passim, 198 Buck, Pearl*, My Several Worlds. A Personal Record,* New York: Pocket Cardinal ed., 1965 print)

To quote the homonymous title of a collection of essays, edited by Wendy Martin, „we are the stories we tell", i.e. personal and collective experience, shaped by memory, language and culture will give rise and shape the story unfolded by the skillful artist to reveal what might have been a a remote place worldwide, heal wounds, trigger emphathy in the reader`s perception and response to art and life, equally. „To articulate experience, to give language to otherwise inchoate perceptions, is always empowering and liberating ... Surely, one of the most effective – and most pleasurable – ways to understand the issues is to make an empathic leap into understanding through fiction." (Wendy Martin ed., *We are the Stories we Tell,* Pantheon Book, New York: 1990, Introduction, p. 7)

Amy Tan, an inspiring American writer of Chinese origin, author of widely acclaimed books, who strives and successfully manages to achieve a fictional, though not fictitious, balance between East and West, the worlds of yin and yang, empathizing with the unknown China and American novelty in her bestselling and appealing stories that capture and retain the reader`s attention amd compelling him to immerse in voraciuous exploration of life near or far away, in a world of „hundred secret senses". When opposites meet – East and West – one of the most important negotiations regards language, as a means of communication and integration. Amy Tan approach to and engagement with language, personally and artistically, is reflected in her essay „Mother Tongue".

I am not a scholar of English or language. I cannot give you much more than personal opinions on the English lanugage and its variations in this country or others. I am a writer. And by that definition, I am someone who has always loved language. I am fascinated by language in daily life. I spend a great deal of my time thinking about the power of language – the way it can evoke an emotion, a visual image, a complex idea or a simple truth. Language is the tool of my trade. And I use them all – all the Englishes I grew up with." (Amy Tan, *Mother Tongue*)

In her case, the phrase ‚mother tongue' has multiple connotations and helped reconcile „all the Englishes I grew up with": „the English I spoke to my mother ... the English she spoke with me ... my translation of her Chinese ... and what I imagined to be her translation of her Chinese if she could speak in perfect English, her internal language." (Amy Tan, *Mother Tongue*)

Language shapes reality – from a sociological perspective, carries vast and deep emotional experience – from a psychological perspective, represents a means of access to education or employment and social integration – of decisive influence particularly in the case of immigrants, whose „broken", „fractured" or „limited" (Amy Tan, *Mother Tongue*) language skills continuously shape their interpersonal relations inside the family and outside with the larger community. „Perfect American English" (Amy Tan, *The Joy Luck Club,* Vintage Books: 1998, p.17) is the key to social acceptance and professional advancement.

In a recent book review of Jhumpa Lahiri`s book *In Other Words,* Joseph Luzzi wisely noted that "no one reminds you how far you are from home than trying to speak in someone else`s tongue" which excellently epitomizes the situation of Amy Tan`s mother (The New York Times, 14 March 2016, web). Moreover, much like Amy Tan`s biographical background and creative attempt to connect American-Chinese experience, Jhumpa Lahiri confessed: "I became a writer in America but I set my first stories in Calcutta, a city where I have never lived, far from the country where I grew up, and which I knew much better. Why? Because I needed space between me and the creative space." (Lahiri, Jhumpa, *In Other Words,* Alfred Knopf: 2016, p. 215)

Very much in keeping with the UNESCO Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expression (2005), in his Nobel Prize Acceptance Speech, Gustave LeClezio highlighted the role of culture nowadays: „Culture, as I have said, belongs to us all, to all humankind. But in order for this to be true, everyone must be given equal access to culture. The book, however old-fashioned it may be, is the ideal tool. It is practical, easy to handle, economical." (Gustave LeClezio, Nobel Prize Acceptance Speech)

To conclude, despite increasing expansion of digitization in the arts, in addition to other means enabled by new information and communication technologies and the appeal of media literacy, books are still alive, coping successfully with the electronic age,

whereas the publishing industry merges culture and commerce. Books travel the world whereas writers and their cultures are brought to the center stage occasioned by a host of widely acclaimed International Book Fairs – Frankfurt, London, Beijing, Paris, Bucharest, Dublin - to name only a few of them. "… literature is never just a national concern. The writer … must have the artistry to tell his own stories as if they were other people's stories, and to tell other people's stories as if they were his own, for this is what literature is. But we must first travel through other people's stories and books." (Orhan Pamuk, Nobel Prize Acceptance Speech)

Hence, books open up minds and stir creativity, urge the reader to get familiar with unknown territories and accept differences, move beyond cultural or geographical barriers set up by language or ideology, help the writer and reader alike to think and relate outside the mental frame and overcome distance:

> One book means freedom; too many books, though, act as a barrier to further discovery of the world. When you have a ready quote in your head for every new vista before yor eyes, you can no longer see clearly ... A book can connote the place where it was read better than an old photograph can ... Books are an act of resistance, not just to the distractions of the electronic age, but to our problems, and to our pretensions. The goal is not *success,* but *presentness ....*" (Robert D. Kaplan, *In Europe`s Shadow,* Random House: 2016, pp. 27,29)

Notes:

1. The 2005 *UNESCO Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expression,* "emphasizes the need to incorporate culture as a strategic element in the national and international development policies as well as in international development policies … in today`s interconnected world, culture`s power to transform societies is clear … culture helps to re-establish ties broken by conflict"
2. "Less and less relevant to the twenty-first century, modern paradigms appear increasingly unable to predict, let alone adequately explain, the global operations of technologically enhanced finance capital, cosmopolitanism`s struggle to reinvent itself from the ashes of post-empire Europe, and the risk environment brought about by the ever-escalating crises of world ecologies. A reaction to the multiple and steadily widening inconsistency between what the world is becoming and how this change registers in prevalent epistemologies and cultural histories, the critical-theoretical model of *planetarity* attempts a move away from the totalizing paradigm of modern-age globalization – and thus a critique or critical completion of 'globalism' – as well as from the irony and hermeneutics of suspicion typical of what came to be known as postmodernism … The discourse of *planetarity* presents itself, in response to the twenty-first century world and to the decreasing ability of the postmodern critical apparatus to account for it, as a new *structure of awareness*, as a methodical receptivity to the *geothematics of planetariness* characteristic of a fast-expanding series of cultural formations." (Amy J. Elia and Christian Moraru eds., *The Planetary Turn. Relationality and Geo-Aesthetics in the Twenty-First Century,* Northwestern University Press, 2015, p. xi
3. Mario Vargas Llosa, foreword to *O mie si una de nopti*, Humanitas, Bucuresti: 2013, pp 31-40 " [prin povești], omul cunoaște aventuri extraordinare și are sute de destine diferite; … 'a spune povești' este o expresie ambiguă: a depăna povești pentru a delecta un public, așa cum adulții își distrează de obicei copiii, făcându-i să viseze, 'să spui povești' mai înseamnă și să torni gogoși, să îndrugi minciuni, prezentându-le ca și cum ar fi adevărate; … [povestirea] oferă o existență alternativă…, oferind oamenilor toate aventurile refuzate în viața reală și clipe de supremă fericire.
4. „I am an American by birth and by ancestry and though I live now in my own country and shall live there, since there I belong. But it is the Chinese and not the American novel which has shaped my own efforts in writing. My earliest knowledge of story, of how to tell and write stories, came to me in China" Pearl Buck - Nobel Prize Acceptance Speech.

Bibliography:

Bassnett, Susan, *Translation Studies,* London: Routledge, 1998 print

Eco, Umberto, *Experiences in Translation,* translated by Alastair McEwan, Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2001 print

Nussbaum, Martha, (2010) „Skills for Life", TLS, April 30, p. 15, print

Llosa, Mario Vargas, *Nobel Prize Acceptance Speech* web

Pamuk, Orhan, *Nobel Prize Acceptance Speech* web

Mo, Yan, *Nobel Prize Acceptance Speech* web

LeClezio, Gustave, *Nobel Prize Acceptance Speech* web

Buck, Pearl, *Nobel Prize Acceptance Speech* web

Buck, Pearl, *My Several Worlds. A Personal Record,* New York: Pocket Cardinal ed., 1965 print

Said, Edward, *Reflections on Exile and Other Essays. Convergences: Inventories of the Present,* Harvard University Press, 2002 print

Lahiri, Jhumpa, *In Other Words,* Alfred Knopf: 2016

Robert D. Kaplan, *In Europe`s Shadow. Two Cold Wars and a Thirty-Year Journey through Romania and Beyond,* Random House: 2016

UNESCO Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expression (2005)

https://www.nytimes.com/2016/03/20/books/review/in-other-words-by-jhumpa-lahiri.html?rref=collection%2Fsectioncollection%2Fbooks&action=click&contentCollection=books&region=stream&module=stream_unit&version=latest&contentPlacement=8&pgtype=sectionfront&_r=0

La spirale du texte- réflexions barthésiennes sur le matériau intertextuel -

Dumitra BARON

Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu, Departamentul de Studii Romanice
„Lucian Blaga" din Sibiu, Department of Romance Studies
Personal e-mail: dumitra.baron@ulbsibiu.ro

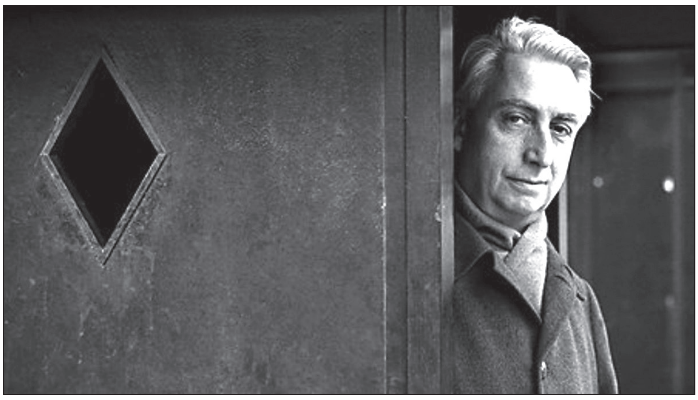
The Text's Spiral- Barthes's Reflections on the Intertextual Material -

In the light of Roland Barthes's theories on the relationship between text and intertext, this article aims at exploring the importance of intertextuality in the contemporary critical discourse from the perspective of "intertextual material" seen as a key notion of poetics (as intertextuality arouses multiple questionings: literary, linguistic, epistemological) and of poietics (the material being one of its fundamental concepts, the object of various theories developed by Paul Valéry, Étienne Gilson, René Passeron or Irina Mavrodin). We consider that this concept can open new perspectives to the questioned domains: thus, the material enters the logic of intertextuality as a dynamic operator of creation, integrated into a process (poienin), whereas intertextuality brings to poietics an approach to the notion of "creative impersonality" and to the status of the creative self.

Keywords: Roland Barthes, intertextual material, intertextuality, poietics, creative impersonality.

À la lumière des réflexions barthésiennes sur le rapport entre le texte et l'intertexte, nous nous proposons d'explorer la portée de l'intertextualité dans le discours critique contemporain selon la perspective du « matériau intertextuel » en tant que notion clé de la *poétique* (l'intertextualité suscitant de multiples interrogations littéraires, linguistiques, épistémologiques) et de la *poïétique* (le matériau étant l'un de ses concepts fondamentaux, faisant l'objet des analyses de théoriciens comme Paul Valéry, Étienne Gilson, René Passeron ou Irina Mavrodin). Le rapprochement entre les deux domaines se fera par le biais de la notion de matériau intertextuel et ouvrira une nouvelle perspective sur l'œuvre de Roland Barthes. Comment l'analyse de son œuvre théorique et critique[1] pourrait-elle dévoiler les constantes de sa méthode de lire les textes des autres et de construire ses propres textes ? La méthode intertextuelle du travail barthésien est évidente à travers les écrits de l'auteur, l'intertextualité y faisant figure de premier rang (étant non seulement une préoccupation théorique, une notion développée à travers plusieurs travaux mais aussi une véritable méthode de lecture et d'écriture). Nous considérons que le concept de *matériau intertextuel* peut ouvrir de nouveaux horizons aux domaines interrogés : ainsi, le matériau entre dans la logique de l'intertextualité en tant qu'opérateur dynamique de création, intégré dans un processus, tandis que l'intertextualité apporte à la poïétique une remise en question de la notion d'« impersonnalisation créatrice » et du statut du moi créateur.

Le concept d'intertextualité est l'un des principaux outils critiques dans les études littéraires, surtout dans les dernières décennies. Contrairement aux outils



Sursă foto: http://www.bbc.co.uk/programmes/articles/ZxBJqSzqgWMYD2JVjBMkFx/five-things-you-didnt-know-about-roland-barthes

que les littéraires, les linguistes, les sémioticiens ou les analystes du discours forgent régulièrement et appliquent uniquement à l'un de ces domaines précis, il n'a pas été associé à une science du langage particulière. Il a aussitôt migré vers de nombreuses disciplines, chacune reprenant à son compte et infléchissant alors son sens[2]. Sa fonction est d'éclaircir le processus par lequel tout texte peut être lu comme l'intégration et la transformation d'autres textes.

Alain Trouvé considère que « l'idée de «texte» occupe une place stratégique à la fois dans l'écriture critique de Barthes et dans l'impact universitaire de son œuvre[3] ». L'intertextualité apparaîtrait à travers la *dissémination* comme un moyen spécifique de fonctionnement intertextuel, Roland Barthes affirmant que la théorie du texte pourrait être définie comme « une «hyphologie» (*hyphos*, c'est le tissu, le voile et la toile d'araignée[4]) » qui renforce l'approche du « texte » considéré dans son étymologie tissulaire : « Tout texte est un *intertexte*[5]. » L'intertextualité permet ainsi une réflexion sur le texte placé dans une double perspective : *relationnelle* (échange entre les textes) et *transformationnelle* (modification réciproque des textes qui se trouvent dans cette relation d'échange)[6]. Dans son ouvrage *Séméiotiké* (1969), Julia Kristeva voit dans l'intertextualité un principe génétique, un phénomène de production textuelle et met en relief le travail du texte et les relations complexes qui s'entrecroisent à son niveau : « il est permutation de textes, une intertextualité ; dans l'espace d'un texte plusieurs énoncés pris à d'autres textes se croisent et se neutralisent[7]. » Si pour Bakhtine, l'intertextualité visait par excellence la prose (le roman), Julia Kristeva déplace le concept vers l'écriture, vers l'acte de production textuelle en soi. Les représentants du groupe *Tel Quel* assignent un rôle actif au texte, Roland Barthes insistant sur la *productivité* du texte, qui prend contour lors de la « permutation des textes ». Le texte est une *combinatoire*, le lieu d'un échange constant entre des fragments que l'écriture redistribue en construisant un texte nouveau à partir de textes antérieurs.

Nous définissons le « matériau intertextuel » en tant que tout prélèvement d'un texte étranger qui sert potentiellement à la création d'autres textes. Ce concept a toujours été présent dans le discours critique et théorique littéraire, même s'il apparaissait sous des appellations différentes : si Mikhail Bakhtine se référait aux « langages de l'époque », Roland Barthes étend la notion aux « œuvres », « textes », « éléments », « fragments », « morceaux de codes et de formules ». Le matériau apparaît sous des formes plus précises comme les « citations », les « allusions », les « références » ou les « emprunts » (Gérard Genette), Michael Riffaterre emploie le terme de « matériau » auquel il assigne la fonction d'actualiser des structures stylistiques d'un texte. Nous constatons un emploi plus fréquent du syntagme « matériau intertextuel » dans le discours critique contemporain (Tiphaine Samoyault[8]).

Le matériau est généralement défini comme la matière qui sert à la fabrication, l'élément servant à l'élaboration de quelque chose. Dans *La Naissance d'Icare. Éléments de poïétique générale* (1996), René Passeron considère la nature comme un « réservoir de matériaux », la main ou l'œil de l'artiste y retournant chaque fois lors de la création. La main se rapproche ainsi des matériaux, elle n'étant pas seulement une main qui écrit, mais une main qui devient un instrument de recherche et de sélection des futurs matériaux de travail[9]. Dans l'essai consacré à l'artiste américain Cy Twombly, Roland Barthes insiste sur la matérialité caractéristique de son travail : « Avant toute chose, il se passe… Du crayon, de l'huile, du papier, de la toile. L'instrument de la peinture n'est pas un instrument. C'est un fait. Twombly impose le matériau, non comme ce qui va servir à quelque chose, mais comme une matière absolue, manifestée dans sa gloire […][10]. » Cet extrait fournit toutes les prémisses qui justifient le dialogue incessant entre les arts permettant l'ancrage du discours critique barthésien dans la réflexion poïétique, orientée vers l'acte de création et vers les conditions

matérielles de son accomplissement.

La poïétique est définie par René Passeron comme « une science des conduites créatrices », « l'ensemble des conduites opératoires (*opus operandum*) en tout domaine où peut s'observer l'élaboration, la production, la création des œuvres[11] ». Précisons que la poïétique analyse notamment le « rapport qui unit l'artiste et son œuvre en train de se faire[12] ». Dans ce contexte, l'accent est mis sur le cheminement de l'œuvre, sur le faire proprement dit, en tant que véritable « philosophie de la création[13] », la poïétique se penchant sur le processus de création lui-même à la différence de la *poétique* qui s'occupe du *produit* de la création.

Cette philosophie de la création met au centre de ses investigations le *poienin*, le faire, le travail. Comment cette pensée s'articule-t-elle dans le discours barthésien ? Dans un article de 1969, époque à laquelle le critique formulait surtout ses réflexions visant l'étude du texte et de l'intertexte, nous pouvons lire un fragment qui met l'accent sur cette dimension poïétique : « Quelque chose est en train de naître, qui périmera aussi bien la «littérature» que la «peinture» […], substituant à ces vieilles divinités culturelles une «ergographie» généralisée, le texte comme travail, le travail comme texte[14]. » D'ailleurs, chez Barthes, il existe un désir perpétuel de parler de l'intérieur du phénomène décrit, de ne pas se tenir à distance de l'objet analysé : « Je me mets dans la situation de celui qui fait quelque chose, et non plus de celui qui parle sur quelque chose[15]. »

Afin de mieux comprendre ce penchant, on doit évoquer la figure de Paul Valéry, considéré comme le fondateur de la poïétique : c'est en 1938 que Paul Valéry, dans son cours introductif au Collège de France, indiquait cet axe de recherche ; la poïétique étant vue, en rapport avec son étymologie, comme une poétique du *poienin*[16]. Paul Valéry reste une figure importante pour Barthes, faisant plutôt partie de sa mémoire littéraire et affective. Malgré le fait qu'il ne le mentionne que très peu dans son œuvre[17], le citant surtout de mémoire, Barthes l'apprécie notamment pour ses opinions « assez avancées et qui sont toujours valables » sur les « problèmes de langage, de littérature et d'écriture[18] », le considérant comme l'un des trois grands poéticiens de l'Histoire[19].

Le critique insiste à plusieurs reprises sur le rapport entre le Texte et le travail, ouvrant en même temps la voie au texte infini, pluriel et ouvert, intertextuel par excellence : « Le Texte ne s'éprouve que dans un travail, une production. Il s'ensuit que le texte ne peut s'arrêter (par exemple, à un rayon de bibliothèque) ; son mouvement constitutif est la traversée (il peut notamment traverser l'œuvre, plusieurs œuvres[20]). » La métaphore de la *traversée* est associée à d'autres concepts clés qui ont été ensuite intégrés dans le discours critique contemporain : « Le texte est pluriel […] le texte n'est pas coexistence de sens, mais passage, traversée ; il ne peut donc relever d'une interprétation, même libérale, mais d'une explosion, d'une dissémination[21]. »

La traversée, la circulation et le déplacement constituent des constantes du discours critique barthésien. Dans les lignes suivantes, nous allons nous pencher sur les essais (majoritairement des écrits sur l'art) de *L'obvie et l'obtus*, volume dont la première partie « L'écriture du visible » propose une analyse du domaine du visible – l'image, la représentation et différentes lectures (à travers la photographie, le cinéma, le théâtre et la peinture), tandis que la deuxième partie est consacrée au corps de la musique.

En se référant aux « sémiogrammes » d'André Masson, Barthes considère qu'elles « «reprennent» à l'avance les principales propositions d'une théorie du texte […] : preuve que c'est la *circulation* des «arts» (ou ailleurs : des sciences) qui fait le mouvement : la «peinture» ouvre ici la voie à la «littérature» car elle semble bien avoir postulé avant elle un objet inouï, le Texte, qui périme d'une façon décisive la séparation des «arts»[22] ». Nous retenons le rapprochement qui est fait entre les arts (la peinture et la littérature) à travers un médiateur « inouï » qui est le Texte, le critique démontrant scrupuleusement les caractéristiques de la méthode intertextuelle de travail de l'artiste[23].

Le recours à l'intertextualité comme phénomène constitutif de l'écriture littéraire correspond le plus souvent à une stratégie de lecture. Le rôle de l'intertexte est d'engager un protocole de lecture particulier qui demande de la part du lecteur une participation éveillée à l'élaboration du sens. Selon le modèle valéryen du lecteur actif, Roland Barthes prend en compte de façon novatrice l'activité du lecteur. Dans *Le Plaisir du texte*, l'auteur réfléchit aussi à sa propre expérience en tant que lecteur, ce qui l'amène à mieux expliquer les concepts théoriques utilisés, en les faisant sortir du cadre strictement livresque et en les étendant au niveau ontologique, définissant l'inter-texte comme « l'impossibilité de vivre hors du texte infini[24] ».

Le théoricien soutient l'idée d'un lecteur traversé par toutes les réminiscences de ses lectures : « le lecteur sur-code ; il ne déchiffre pas, il produit, il entasse des langages, il se laisse infiniment et inlassablement traverser par eux : il est cette traversée[25]. » Cette traversée implique en égale mesure la « transmigration » du texte dans la vie du sujet, prolongement qui n'est qu'un approfondissement du « plaisir du Texte », condition fondamentale de « co-existence » entre lire et vivre un texte. Claude Coste constate que, pour Barthes, le langage et la conscience représentent les deux traits fondamentaux par lesquels on peut expliquer « une telle présence de la vie dans l'écriture et de l'écriture dans la vie[26] ».

En tant que lecteur intertextuel, il applique le même principe intertextuel au niveau de l'écriture,

sa méthode de création étant fortement ancrée dans la lecture : « Comme dans *S /Z*, nous prenons donc un texte-tuteur[27], à partir duquel nous digresserons. Toujours le même principe : le *texte-mandala*. Dans un texte il y a tout : le texte est très exactement un cosmos ou, […] un *big-bang*. C'est-à-dire qu'il explose continûment : texte *lu* et non texte emmagasiné[29]. » Le caractère éminemment intertextuel des écrits barthésiens a été reconnu d'abord par Philippe Sollers : « On connaît l'astuce : la grille minimale, retouchée par à-coups et, venant des quatre coins d'une mémoire qui n'a plus, depuis longtemps, à se justifier, les «illustrations», soi-disant probantes. Fragments poétiques, proverbes flottants, dictons, comptines, réminiscences : la panoplie du cosmopolitisme critique. […] Enfin, d'abord et surtout, la littérature comme pratique, procès, expérience propre, et non plus comme *colonie* d'une méta-théorie[30]. » Les propos de Philippe Sollers mettent aussi l'accent sur le caractère pratique, expérimental, voire poïétique de la méthode barthésienne. Dans un article consacré à l'œuvre de Cy Twombly[31], Barthes inventorie et investigue d'une manière très précise ses réactions : « Ce matin, pratique féconde – en tout cas agréable : je regarde très lentement un album où sont reproduites des œuvres de TW et je m'interromps souvent pour tenter très vite, sur des fiches, des griffonnages ; […] ; je ne copie pas le produit, mais la production. Je me mets, si l'on peut dire : *dans les pas de la main*[32]. » On dirait qu'il s'agit d'une représentation *dramatique* de l'acte scriptural engendré par l'acte de réception artistique (regarder un album, dans ce cas, lire un poème, dans d'autres cas) : « *Drama*, en grec, est étymologiquement attaché à l'idée de «faire[33]». » Nous constatons que grâce à cette lecture empathique avec l'œuvre de l'autre, le critique se soumet totalement aux appels créateurs de l'œuvre regardée, et souhaite s'impliquer dans le travail créateur, manifestant explicitement l'« envie de re-produire la toile » et le désir de « faire la même chose[34] » que l'artiste.

Les exemples que nous venons de citer montrent le fait que Barthes n'est pas seulement un théoricien de l'intertextualité, mais aussi un fervent praticien. À la manière de Valéry, à l'égard duquel il pensait « qu'il s'[était] fait poète pour pouvoir rendre un compte exact des procédés de la poétique[35] », Barthes veut scruter de l'intérieur les affres de l'écriture poétique (romanesque, dans son projet initial) puisqu'il comprend bien que « la Théorie du Texte ne peut coïncider qu'avec une pratique de l'écriture[36] ». Le dernier essai de la section dédiée à l'écriture du visible du volume *L'obvie et l'obtus*, introduit une nouvelle métaphore de la pratique intertextuelle. Il s'agit de la *spirale[37]* qui peut être vue comme la reprise, mais à un autre niveau, du même. La lecture et la dimension de réception entrent dans cette équation de la lecture intertextuelle, voire *palimpsestueuse*[38]. Le commentaire de Roland Barthes sur les compositions spiralées de Réquichot renvoie au faire poétique (« le même mode d'engendrement explosif que la phrase poétique ») et intègre explicitement une expression clé de la poïétique relative au processus créateur (« en train de se faire[39] »).

C'est dans le même essai que nous retrouvons l'idée du travail intertextuel à laquelle s'ajoute, cette fois, un autre concept fondamental de la poïétique, *le détournement créateur* (des matériaux, par exemple) : « Les anneaux de Réquichot, quand il les prend, sont *déjà* des objets usuels (manufacturés), qui se trouvent seulement détournés de leur fonction […]. Ceci rapproche l'œuvre picturale (ou sculpturale : le report du matériau obligera bientôt à un autre nom) et le Texte (dit littéraire) ; car le Texte, lui aussi, prend des mots usuels, usés et comme manufacturés en vue de la communication courante, pour produire un objet nouveau, hors de l'usage et donc hors de l'échange[40]. »

Un aspect qui découle de ces considérations concerne le fonctionnement de ces matériaux non seulement au niveau scriptural (celui de l'écriture) mais aussi au niveau identitaire de l'écrivain. Il est difficile de penser aux relations entre les textes sans poser la question de l'auteur, sans noter que l'écriture intertextuelle engage le rapport d'un sujet à tous les autres créateurs qui l'ont précédé. Nous pouvons voir dans l'intertextualité une manière d'impersonnalisation créatrice[41] qui met en discussion les rapports entre le soi, le même et l'autre. L'écrivain intertextuel travaille avec les matériaux littéraires et devient autre, fréquentant l'espace ouvert à l'altérité. Barthes est conscient que tout travail créateur opère une transformation dont la plus importante est la compromission de l'auteur lui-même : « L'écriture, c'est ce neutre, ce composite, cet oblique où fuit notre sujet, le noir-et-blanc où vient se perdre toute identité, à commercer par celle-là même du corps qui écrit[42]. » Le critique affirme d'ailleurs que le geste d'écrire « c'est, à travers une impersonnalité préalable [...] atteindre ce point où seul le langage agit, «performe», et non «moi[43]» » et constate, selon le modèle rimbaldien (*Je est un autre*), que « le je qui écrit le texte n'est jamais, lui aussi, qu'un je de papier[44] ».

Cette hyperlucidité porte notamment sur l'écriture *in statu nascendi*. Son dernier cours donné au Collège de France[45] est un exemple dans ce sens. Ce qui nous paraît plus important est que la préparation du roman amène Barthes à explorer les valences de l'activité *poétique*, puisqu'il s'attache notamment à mettre en valeur l'importance de la poésie. En relisant cet ouvrage, Antoine Compagnon se déclare surtout « sensible à deux thèmes peu mis en avant par Barthes, mais récurrents et essentiels : la mort de la littérature et sa survie dans le poème », le dernier cours de Barthes au Collège de France ne visant pas « «une préparation du roman», mais une recherche du poème comme salut de

Sursă foto: https://vimeo.com/tag:julia+kristeva

la littérature[46] ». Barthes constatait que la dégradation de l'école et de la littérature est le résultat de « la perte du sentiment que l'écriture est liée à un *travail*[47]». D'où la raison de son penchant pour le travail poétique, pour le haïku, par exemple, qu'il définissait comme « *action* (d'écriture) entre la vie et la mort[47]».

À travers cette double dimension po(ï)étique de la lecture de certains écrits barthésiens, nous avons pu approfondir une autre facette de la personnalité protéiforme de l'auteur : celle d'écrivain (créateur, artisan, *homo faber*) attentif aux moindres significations des mots et des lettres, ouvert au dialogue avec d'autres arts. Dans *Critique et vérité* (1966), Barthes définissait l'écrivain comme « celui pour qui le langage fait problème, qui en éprouve la profondeur, non l'instrumentalité ou la beauté[48] ». Que serait la profondeur sinon une exploration des nuances[49] ? La nuance pourrait être ainsi envisagée comme une autre métaphore de l'intertextualité[51], capable de tout modifier au niveau du faire poétique du texte et de soi : « [...] si j'étais écrivain, et mort, comme j'aimerais que ma vie se réduisît, […], à quelques détails, à quelques goûts, à quelques inflexions, disons : des «biographèmes», dont la distinction et la mobilité pourraient voyager hors de tout destin et venir toucher, à la façon des atomes épicuriens, quelque corps futur, promis à la même dispersion ; une vie trouée, en somme[52] [...]. »

Dispersion, explosion, dissémination, fissure, hémorragie, traversée, mobilité se donnent à lire en tant qu'expressions des sorties spiralées du texte barthésien qui invite ses lecteurs à ne jamais s'ancrer, à demeurer dans la logique de l'infini et du discontinu, à sonder « le fouillis du Texte immense qui s'écrit sans relâche, sans origine et sans fin[53] ». Cette posture ouvre l'intertextualité vers une dimension créatrice et propose, à travers une multitude de pratiques (picturale, scripturale, théâtrale, musicale, filmique, photographique, etc.), une approche qui ajoute des nuances supplémentaires au phénomène de création, associant le texte (littéraire et artistique) à sa *poïesis*. Les textes de Roland Barthes nous convient poétiquement à découvrir son projet littéraire : « Idée d'un livre (d'un texte) où serait tressée, tissée, de la façon la plus personnelle, la relation de toutes les jouissances : celle de la «vie» et celles du texte, où une même anamnèse saisirait la lecture et l'aventure[53]. »

Note:

1. Nous allons prendre en considération, outre les travaux barthésiens sur l'intertextualité, les textes réunis dans Roland Barthes, *L'obvie et l'obtus. Essais critiques III*, Paris, Seuil, 1982 et Roland Barthes, *Le Bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Seuil, 1984.
2. Anne-Claire Gignoux, *Initiation à l'intertextualité*, Paris, Ellipses, 2005, p. 5.
3. Alain Trouvé, « Barthes et le lexique de la critique », in *Carnets* : revue électronique d'études françaises, série II, nº 6, janvier 2016, p. 117.
4. Roland Barthes, *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973, p. 86.
5. Idem, « Texte (Théorie du) » [1973], in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1990, p. 372.
6. Tiphaine Samoyault, *L'Intertextualité, mémoire de la littérature*, Paris, Nathan Université, 2001, p. 49.
7. Julia Kristeva, Σημειωτιχη, (*Séméiotikè*), *Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969, p. 146 et Julia Kristeva, « Problèmes de la structuration du texte », in *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1968, p. 299.
8. Tiphaine Samoyault, *op. cit.*, p. 48.
9. Voir également René Passeron (sous la coord. de), *Recherches poïétiques* (t. II « Le matériau »), Paris, Klincksieck, 1975.
10. Roland Barthes, « Sagesse de l'art » [1979], in *L'obvie et l'obtus*, éd. cit., p. 163-164.
11. René Passeron, « La poïétique », in *Revue d'Esthétique*,

nº 3, 1971, p. 223 sq.
12. Irina Mavrodin, *Poietică şi poetică,* Craiova, Scrisul Românesc, 1998, p. 14.
13. René Passeron, *Pour une philosophie de la création*, Paris, Klincksieck, 1989, p. 12.
14. Roland Barthes, « La peinture est-elle un langage ? » [1969], in *L'obvie et l'obtus*, éd. cit., p. 141.
15. Idem, *Le Bruissement de la langue*, éd. cit., p. 10.
16. Paul Valéry, *Introduction à la poétique*, Paris, Gallimard, 1938, p. 13.
17. « Valéry est passé de mode, et ne figure pas au panthéon des grands écrivains dressé par *Tel Quel*, revue dont Barthes était proche, *Tel Quel* qui préfère à Valéry Rimbaud, Lautréamont et surtout Mallarmé. » Thomas Vercruysse : « Barthes et Valéry », in *Revue Roland Barthes*, nº 1, juin 2014. URL : http://www.roland-barthes.org/article_vercruysse.html [consulté le 29 novembre 2015].
18. Roland Barthes, « Entre le plaisir du texte et l'utopie de la pensée » [1978], in *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Seuil, 2002, p. 536.
19. Idem, « Le retour du poéticien » [1972], in *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Seuil, 2002, p. 144.
20. Idem, « De l'œuvre au texte » [1971], in *Le Bruissement de la langue*, éd. cit., p. 71.
21. *Ibid.*, p. 73.
22. Roland Barthes, « Sémiographie d'André Masson » [1973], in *L'obvie et l'obtus*, éd. cit., p. 142-143.
23. « Tout d'abord, Masson établit délibérément ce qu'on appelle un *inter-texte* : le peintre circule entre deux textes (au moins) : d'une part, le sien (disons : celui de la peinture, de ses pratiques, de ses gestes, de ses instruments) et d'autre part celui de l'idéographie chinoise (c'est-à-dire d'une culture localisée) : comme il se doit dans toute inter-textualité véritable, les signes asiatiques ne sont pas des modèles inspirateurs, des «sources», mais des conducteurs d'énergie graphique, des citations déformées, repérables selon le trait, non selon la lettre […] ». *Idem.*
24. « Lisant un texte rapporté par Stendhal (mais qui n'est pas de lui) j'y retrouve Proust par un détail minuscule [...]. Je comprends que l'œuvre de Proust est, du moins pour moi, l'œuvre de référence, la *mathésis* générale, le *mandala* de toute la cosmogonie littéraire — comme l'étaient les Lettres de Mme de Sévigné pour la grand-mère du narrateur, les romans de chevalerie pour don Quichotte, etc. […]. Et c'est bien cela l'inter-texte : l'impossibilité de vivre hors du texte infini — que ce texte soit Proust, ou le journal quotidien, ou l'écran télévisuel : le livre fait le sens, le sens fait la vie. » Roland Barthes, *Le Plaisir du texte*, éd. cit., p. 50-51.
25. Roland Barthes, « Sur la lecture » [1976], in *Le Bruissement de la langue*, éd. cit., p. 46.
26. Claude Coste : « Roland Barthes, du séminaire au cours magistral », in *Histoire de l'éducation*, nº 120, 2008, p. 153.
27. Le texte-tuteur étant dans ce cas *Les Souffrances du jeune Werther*, de Goethe.
28. Roland Barthes, *Le Discours amoureux*, Paris, Seuil, 2007, p. 54.
29. Philippe Sollers, « R.B. », *Tel Quel*, nº 47, 1971. http://www.philippesollers.net/RB.html [consulté le 20 novembre 2015]
30. Roland Barthes, « Sagesse de l'art » [1979], in *L'obvie et l'obtus*, éd. cit., p. 174-175.
31. Idem, « Cy Twombly » [1979], in *L'obvie et l'obtus*, éd. cit., p. 158.
32. Idem, « Sagesse de l'art » [1979], in *L'obvie et l'obtus*, éd. cit., p. 174. .
33. *Ibid.*, p. 176.
34. Roland Barthes : « Notes sur André Gide et son Journal » [1942], in *Œuvres complètes,* t. I, Paris, Seuil, 2002, p. 44.
35. Idem, « De l'œuvre au texte » » [1971], in *Le Bruissement de la langue*, éd. cit., p. 77.
36. Selon Barthes, la spirale « règle la dialectique de l'ancien et du nouveau ; grâce à elle, nous ne sommes pas contraints de penser : *tout est dit*, ou : *rien n'a été dit*, mais plutôt rien n'est premier et cependant tout est nouveau. » Roland Barthes, « Réquichot et son corps » [1973], in *L'obvie et l'obtus*, éd. cit., p. 198.
37. « De même que, par le palimpseste, l'écriture est dans l'écriture, de même il y a dans un "tableau" (peu importe ici que le mot soit juste), plusieurs tableaux : non seulement (chez Réquichot) parce que des toiles sont réécrites ou replacées à titre d'objets partiels dans de nouveaux ensembles, mais parce qu'il y a autant d'œuvres de niveaux de perception : isolez, regardez, agrandissez et traitez un détail, vous créez une œuvre nouvelle, vous traversez des siècles, des écoles, des styles, avec du très ancien vous faites du très nouveau. » *Ibid.*, p. 203.
38. *Ibid.*, p. 199.
39. *Ibid.*, p. 202.
40. Le concept a fait l'objet de la troisième partie « La "main qui écrit" ou les modes de l'impersonnalisation créatrice » de l'ouvrage d'Irina Mavrodin, *Poietică şi poetică,* éd. cit., p. 87-187.
41. Roland Barthes, « La mort de l'auteur » [1968], in *Le Bruissement de la langue*, éd. cit., p. 61.
42. *Ibid.*, p. 63.
43. Roland Barthes, « De l'œuvre au texte » [1971], in *Le Bruissement de la langue*, éd. cit., p. 75.
44. Idem, *La Préparation du roman. Notes de cours et de séminaires au Collège de France*, *1978-1979 et 1979-1980*, éd. Nathalie Léger, Paris, Seuil, 2003.
45. Antoine Compagnon, « Roland Barthes en saint Polycarpe », in *Les Antimodernes – de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005, p. 409.
46. Roland Barthes, *La Préparation du roman*, éd. cit., p. 355.
47. *Ibid.*, p. 93.
48. Roland Barthes, *Critique et vérité*, Paris, Seuil, 1966, p. 46.
49. D'ailleurs, le critique notait que la littérature est à la fois « un codex de nuances » et la « maîtresse des nuances ». Roland Barthes, *Le Neutre. Cours au Collège de France*

1977-1978, Paris, Seuil, 2002, p. 195 et p. 37. Voir aussi l'étude proposée par Yves Citton, « La nuance contre l'arrogance. Impressions croisées entre Roland Barthes et Gilles Deleuze », in Daniel Bougnoux (éd.), *Empreintes de Roland Barthes*, Paris, INA, 2009, p. 147-183, <hal-00847103>, [consulté le 29 novembre 2015].

50. Surtout si nous avons en vue les définitions du mot « nuance » : « Teinte qu'on peut distinguer d'autres, *à l'intérieur* d'une même couleur, par le *mélange légèrement différent des composantes* qui y entrent ou par la subtile différence d'intensité que présentent ces composantes » ou « état *intermédiaire* par lequel peut passer une chose » (nous soulignons). http://www.cnrtl.fr/definition/nuance [consulté le 3 décembre 2015].

51. Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola* [1971], in *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Seuil, 2002, p. 706.

52. Idem, « Réquichot et son corps » [1973], in *L'obvie et l'obtus*, éd. cit., p. 214.

53. Idem, *Le Plaisir du texte*, éd. cit., p. 79.

Bibliographie :

Barthes, Roland. *Critique et vérité (Criticism and Truth)*. Paris, Seuil, 1966.

Idem. *Le Plaisir du texte (The Pleasure of the Text).* Paris, Seuil, 1973.

Idem. *L'obvie et l'obtus. Essais critiques III (The Responsibility of Forms: Critical Essays on Music, Art, and Representation)*. Paris, Seuil, 1982.

Idem. *Le Bruissement de la langue. Essais critiques IV (The Rustle of Language. Critical Essays IV)*. Paris, Seuil, 1984.

Idem. « Texte (Théorie du) » *(Text (Theory of)* [1973]. *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1990.

Idem. « Notes sur André Gide et son Journal » [1942]. In Roland Barthes, *Œuvres complètes (Complete Works),* t. I, Paris, Seuil, 2002.

Idem. « Entre le plaisir du texte et l'utopie de la pensée » [1978]. In Roland Barthes, *Œuvres complètes (Complete Works)*, t. II, Paris, Seuil, 2002.

Idem. *Sade, Fourier, Loyola (Sade, Fourier, Loyola)* [1971]. In Roland Barthes, *Œuvres complètes (Complete Works)*, t. III, Paris, Seuil, 2002.

Idem. « Le retour du poéticien » [1972]. In Roland Barthes, *Œuvres complètes (Complete Works)*, t. IV, Paris, Seuil, 2002.

Idem. *Le Neutre. Cours au Collège de France 1977-1978 (The Neutral: Lecture Course at the Collège de France (1977–1978)*. Paris, Seuil, 2002.

Idem. *La Préparation du roman. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1978-1979 et 1979-1980 (The Preparation of the Novel: Lecture Courses and Seminars at the Collège de France (1978–1979 and 1979–1980)*. éd. Nathalie Léger, Paris, Seuil, 2003.

Idem. *Le Discours amoureux (A Lover's Discourse)*. Paris, Seuil, 2007.

Citton, Yves. « La nuance contre l'arrogance. Impressions croisées entre Roland Barthes et Gilles Deleuze », in Daniel Bougnoux (éd.), *Empreintes de Roland Barthes (Roland Barthes's Fingerprints)*, Paris, INA, 2009, p. 147-183, <hal-00847103>, [consulté le 29 novembre 2015].

Compagnon, Antoine. « Roland Barthes en saint Polycarpe ». In *Les Antimodernes – de Joseph de Maistre à Roland Barthes (The Antimodernists – from Joseph de Maistre to Roland Barthes)*. Paris, Gallimard, 2005.

Coste, Claude. « Roland Barthes, du séminaire au cours magistral ». In *Histoire de l'éducation (History of Education)*, nº 120, 2008, p. 139-160.

Gignoux, Anne-Claire. *Initiation à l'intertextualité (Introduction to Intertextuality)*. Paris, Ellipses, 2005.

Kristeva, Julia. « Problèmes de la structuration du texte ». In *Théorie d'ensemble (Collective Theory)*. Paris, Seuil, 1968.

Idem. Σημειωτιχη, (*Séméiotikè*), *Recherches pour une sémanalyse (Semiotics. Research for a Semanalysis)*. Paris, Seuil, 1969.

Mavrodin, Irina. *Poietică și poetică (Poietics and Poetics)*. Craiova, Scrisul Românesc, 1998.

Passeron, René. « La poïétique ». In *Revue d'Esthétique (Review of Aesthetics)*. nº 3, 1971.

Idem (sous la coord. de). *Recherches poïétiques (Poietical Research)*. t. II « Le matériau » (The Material), Paris, Klincksieck, 1975.

Idem. *Pour une philosophie de la création (For a Philosophy of Creation)*. Paris, Klincksieck, 1989.

Samoyault, Tiphaine. *L'Intertextualité, mémoire de la littérature (Intertextuality, the Memory of Literature)*. Paris, Nathan Université, 2001.

Sollers, Philippe. « R.B. ». In *Tel Quel (Tel Quel)*, nº 47, 1971. http://www.philippesollers.net/RB.html [consulté le 20 novembre 2015]

Trouvé, Alain. « Barthes et le lexique de la critique ». In *Carnets* (*Notebooks*): revue électronique d'études françaises, série II, nº 6, janvier 2016.

Valéry, Paul. *Introduction à la poétique (Introduction to Poetics)*. Paris, Gallimard, 1938.

Vercruysse, Thomas. « Barthes et Valéry ». In *Revue Roland Barthes (Roland Barthes Journal)*. nº 1, juin 2014. URL : http://www.roland-barthes.org/article_vercruysse.html [consulté le 29 novembre 2015].

"Historisch akkurates Erfinden!" Fiktionalität und Faktualität in Ursula Ackrills Roman Zeiden, im Januar

Maria SASS

Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu, Facultatea de Litere și Arte
"Lucian Blaga" University of Sibiu, Faculty of Letters and Arts
Personal e-mail: maria.sass@ulbsibiu.ro

„Historically Accurate Inventions!" Fiction and Factuality in Ursula Ackrill's novel „Zeiden im Januar"

Born in Brașov in 1974, the novelist Ursula Ackrill has graduated her studies in the Romanian "Andrei Șaguna" Highschool in Sibiu, Romanian Orthodox Theology, as well as German Studies at the University in Bucharest. She lives in the United Kingdom where she has obtained in 2003 a PhD in philology from the University of Leicester with a thesis on Christa Wolf. She debuted with the novel *Zeiden, im Januar [Codlea in January]* in 2015, being shortlisted in the same year for the Prize of the Leipzig Book Fair. The theme of the novel is the relationship of the German community in Romania with the German Nazi party, but it also refers to the two extremist currents present in Romania in the interwar period: *Erneuerungsbewegung* (Renewal Movement) and the Legionary Movement. The present article focuses on the analysis of the novel in terms of the fictional and factual; and in my opinion, we have a type of postmodern narrative, the best concept describing it being *metahistoriographical fictionality.*

Key words: Ursula Ackrill, Renewal Movement, Legionary Movement, fictionality, factuality, metahistoriographical fictionality.

Die 1974 in Kronstadt (Brașov) geborene Autorin Ursula Ackrill debütierte im Jahr 2015 mit dem Roman *Zeiden, im Januar,*[1] der sich schon im Erscheinungsjahr auf der „Shortlist" zum Preis der Leipziger Buchmesse befand. Die Autorin wählt ein Thema aus der Geschichte des Herkunftslandes, wo sie auch ihr Studium im Bereich Germanistik und Orthodoxe Theologie an der Bukarester Universität abgeschlossen hat. 2003 promovierte sie an der University of Leicester mit einer Dissertation über Christa Wolf. Zur Zeit lebt sie in England und ist als Bibliothekarin tätig.

Thema ihres Romans ist die Darstellung Rumäniens, bzw. Siebenbürgens, zur Zeit des Zweiten Weltkrieges, genauer gesagt die Beziehung der Siebenbürger Sachsen zum Dritten Reich. Diese Problematik hat auch andere rumäniendeutsche Autoren[2] beschäftigt, doch ist Ackrills Roman eine Erweiterung des Themas und bietet eine andere Herangehensweise. Die Autorin beschränkt sich nicht nur auf die Darstellung der Rumäniendeutschen in ihrer Beziehung zum Nationalsozialismus, sondern betrachtet sie auch im Vergleich mit den Entwicklungen innerhalb der Mehrheitsbevölkerung und auch bei anderen Minderheiten (z.B. der Juden). In zahlreichen minutiösen Momentaufnahmen wird gezeigt, wie Vertreter der deutschen Minderheit in

Sursă foto: http://www.autorenfotos.com/autorenfotos/autoren-a/ursula-ackrill#!autorenfoto_ursula_ackrill_15_1_027

Rumänien, hauptsächlich der Siebenbürger Sachsen, der "reichsdeutschen" Ideologie verfallen. Parallel dazu wird auch die Implikation der Rumänen in Gräueltaten

durch die *Legionäre Bewegung* dargestellt. Somit erweist sich in diesem Zusammenhang die Beschreibung der Rahmenbedingungen politischer Radikalisierung in Rumänien der Zwischenkriegszeit, wo die Wurzeln der zwei in Ackrills Roman aufgenommenen extremistischen Bewegungen anzusetzen sind, als notwendig:

Diese muss im Fall von Siebenbürgen auch vor dem Hintergrund der von Bukarest nach dem Anschluss der Region an Großrumänien infolge des Ersten Weltkrieges beschriebenen Zentralisierungs- und Rumänisierungspolitik, der Enteignungen im Zuge der Bodenreform oder der Einschränkung der Autonomie des Minderheitenschulwesens gesehen werden.[3]

Die im angeführten Zitat erwähnten Maßnahmen betrafen nicht nur die Sachsen, sondern in unterschiedlicher Gewichtung auch die anderen Bevölkerungsgruppen Siebenbürgens und verursachten Gegenreaktionen, zu deren wichtigsten das Hervortreten der rumänischen *Legionären Bewegung (Legion des Erzengels Michael,* 1927 gegründet) und die faschistische *Erneuerungsbewegung* (1922 in Hermannstadt gegründet) der deutschen Minderheit in Rumänien gehören. Zwischen den zwei erwähnten extremistischen Bewegungen gibt es Parallelen, auf die Cornelius Zach in seiner Studie *Totalitäre Bewegungen in der Zwischenkriegszeit*: *Rumänen und Deutsche in Rumänien*[4] eingeht und Klarheit "*in das übernationale ideologische und politische Spektrum Rumäniens in der Zwischenkriegszeit*"[5] bringt. Beide Bewegungen waren "*destruktiv, mit anarchischen Zügen, machtbesessen, agressiv und zum historischen Scheitern verurteilt.*"[6] Zach hebt hervor, dass die nationalsozialistisch eingestellten Deutschen Rumäniens schon Anfang der 30er Jahre einen Kult für Adolf Hitler entwickelt hatten und auch von der rumänischen Antontescu-Regierung verschont waren:

Die deutschen Nationalsozialisten Rumäniens waren Adolf Hitler eingeschworen, seine Bilder dekorierten, beispielweise bei einem Umzug im Jahre 1934, die Schaufenster Hermannstadts. Sie hatten deshalb eine andere Position im Staat und dem Staat gegenüber als die Legionäre. Die *Erneuerer* konnten ihre Lage ab 1940 über Berlin beeinflussen lassen, sie wurden in den Kriegsjahren von Antonescu aus Rücksicht auf das Deutsche Reich verschont.[7]

Die *Legion* verschwand im Januar 1941 von der Bühne, die *Deutsche Volksgruppe*[8], die ab 1941 "*eindeutig prohitleristische Organisation*"[9] war, wurde erst im September 1944 aufgelöst.

In ihrem Debütroman *Zeiden, im Januar* geht Ursula Ackrill auf die zwei totalitären Bewegungen Rumäniens ein und bietet in fiktionalisierter Form die kritische Darstellung einer folgereichen historischen Periode.

In der vorliegenden Arbeit wird der Versuch unternommen, auf Grund einer hermeneutisch durchgeführten Lektüre, einige Interpretationsansätze zum Roman *Zeiden, im Januar* zu formulieren, zugleich mit der Berücksichtigung der eigenwilligen Sprache und einiger Aspekte der Narrativik.

Der Schauplatz der Handlung ist die siebenbürgische Kleinstadt Zeiden. Im Mittelpunkt der Darstellung befindet sich der 21. Januar 1941, der Roman ist in vier Kapitel gegliedert und beginnt mit dem Ende, also mit dem vierten Kapitel: Leontine Philippi, in Alberts Kleider travestiert, sitzt in einem Viehwaggon aus Siebenbürgen mit "*neunzehnjährigen Halunken*", die sie auffordern "*Leontinetante, erzähl…*"[10]. Sie ist nach Deutschland unterwegs und reist einem unfreiwilligen, ungewissen Exil entgegen; so beginnt der "*erstaunlich reife und formbewusste Debütroman von Ursula Ackrill.*"[11]

Obwohl die Handlung sich, mit wenigen Ausnahmen, in Siebenbürgen abspielt, wird im Roman von der siebenbürgisch-sächsischen achthundertjährigen Kultur nur wenig und sehr fragmentiert, hauptsächlich in Rückblenden, aufgenommen. Was die Autorin genau beleuchten will, ist das Mitmachen der Siebenbürger Sachsen im Faschismus, doch wird auch die Implikation der rumänischen Ion Antonescu-Regierung und der Legionäre in verschiedene Gräueltaten, hauptsächlich gegenüber den Juden, dargestellt. Die Kleinstadt Zeiden wird als Schauplatz exemplarisch für die Haltung einer großen Zahl von sächsischen Ortschaften und deren Bewohnern gegenüber Nazideutschland gewählt.

Als zentrale Figur des Romans wird eine Vertreterin der Siebenbürger Sachsen, die gebildete Historikerin und Patriziertochter Leontine Philippi gewählt. Sie hat noch vor dem Ersten Weltkrieg in Wien Geschichte studiert und dort auch die Schriften Sigmund Freuds für sich entdeckt. Zur Zeit lebt sie in Zeiden in Alberts Haus und schreibt an einer Chronik der Stadt Zeiden, die bewusst unter Verschluss gehalten wird, währendessen sich in ihrem Kronstädter Elternhaus der NS-Sitz befindet. Leontine Philippi wird als eine komplexe Gestalt konstruiert, eine selbssichere feminine Wunschfigur und Alterego der Autorin, die einzige, die sich im Chor sächsischer Stimmen gegen die Zusammenarbeit mit den Nationalsozialisten ausspricht und versucht, ihren Landsleuten die Augen zu öffnen, dass sie nicht gut handeln. Als gut informierte Person - "*Sie kennt die Nürnberger Gesetze, weiß vom Ausgang der Reichs-Kristallnacht, vom Feldzug durch Polen. Sie setzt auf die Macht des zweiten Gebots. Das zweite Gebot der Sachsen ist "Schweig"*!"[12]- reflektiert sie über die Situation und das Verhalten der Sachsen:

Was den Sachsen mangelt, denkt Leontine, ist indigene Selbstverständlichkeit. Dass wir endlich einmal nicht rechtfertigen, unsere Existenz erklären und Meldung erstatten müssen, wer wir sind, wie wir hergekommen sind, wieso wir leben wollen, so wie wir wollen, wieso wir uns unterstehn, hier zu leben.[13]

In Leontines Sicht ist es ein großer Fehler, wenn die Sachsen auf die Propaganda der Nazis hereinfallen. Der Weg, den ihre Landsleute gehen müssten, ist einer zusammen mit der Mehrheitsbevölkerung:

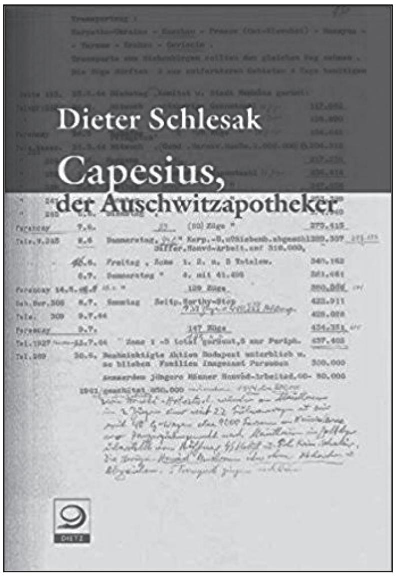
Die Rumänen haben uns in ihrer Gewalt. […] Nicht erst seit 1918, sie waren auch vorher die Mehrheit um uns, und haben nun noch die Staatsgewalt dazu. Was sie uns alles vorwerfen, läuft darauf hinaus, dass sie mehr Recht auf das haben, was wir uns in Siebenbürgen erbaut haben. Sie haben zwar die Macht, sich in den Besitz unserer Eigentümer zu bringen. Das reicht aber nicht aus. Der Mensch braucht Rechtfertigung. Es soll kein Übergriff sein, sondern eine Rückgabe von uns an sie. Weil wir hier sowieso nichts zu suchen hätten. Weil wir ihnen etwas schuldig geblieben wären. – Das Verfahren können wir Schritt für Schritt verfolgen, wenn wir achtgeben, was den Juden widerfährt. Unter Deutschen und unter Rumänen.[14]

Trotz aller Bemühungen gelingt es der Protagonistin nicht, ihre Landsleute von der Richtigkeit ihrer Sichweisen zu überzeugen, einerseits weil diese schwach und feige sind, andererseits glauben sie daran, dass der Führer die Sachsen vor den Rumänen in Schutz nehmen wird:

[…] Wir sind schwach und flehen wie kleine Kinder. Wir bilden uns ein, dass Deutschlands Absichten mit unseren übereinstimmen. […] Deutschland jedoch will mit Amerika und Großbritanien ins Rennen gehen und die Vorrangstellung in der Welt erkämpfen. […] Alles was von der Nazi-Parteilinie abweicht, wird abgetrieben. Wo bleibt unsere Selbstregierung? Deutschland hat Wichtigeres zu tun, als sich mit uns zu befassen…[15]

In mehreren Abschnitten des Romans werden Versammlungen im Zeidner Rathaus dargestellt, in denen Naziabgesandte und –verführer, die Sachsen daran erinnern, dass sie Deutsche sind und an der Seite Deutschlands zu kämpfen haben. Jugendliche werden von der Schulbank in die Waffen-SS rekrutiert, das Vertrauen ihnen gegenüber reicht anscheinend nicht aus, um sie in die Wehrmacht aufzunehmen. Ackrills Roman thematisiert die "*Sehnsucht nach Heimat und Zugehörigkeit*" und spricht davon, „*wie Menschen aus Opportunismus und Feigheit schuldig werden*", wie es in der Ankündigung des Verlags heißt. Der Weg der Geschichte, den Ursula Ackrill beschreibt, ist einer der in die Katastrophe geführt hat, dabei wird auch dem Schicksal der Juden viel Raum im Roman gewährt.

Der 21. Januar 1941 als Kulminationspunkt wird sehr detailliert geschildert und durchzieht wie ein roter Faden die ganze Handlung, denn ihm wird eine große Bedeutung im Roman beigemessen. An diesem Januartag überlagern sich mehrere Ereignisse, die in Rumänien stattgefunden haben: Einerseits ist es der Putsch der faschistisch und antisemitisch eingestellten "Legionäre"gegen Ion Antonescu, der mit Hitler zusammenarbeitet – "*Sie veranstalten ein in seiner Grausamkeit unvergleichliches Pogrom gegen die Juden, von derer Habe sie selbst profitieren wollen*" [16]-, andererseits fällt an diesem Tag die Entscheidung der Zeidner Sachsen für die Aufnahme Jugendlicher in die Waffen-SS, in einer von Andreas Schmidt selbst geleiteten Bürgerversammlung im Rathaus. Sie schließen sich Hitler an und fahren in den so gut wie sicheren Tod. An dieser Versammlung beteiligt sich auch die in ihrer Position gegen Nazideutschland konsequente Leontine Philippi. Zwischen ihr und dem Volksgruppenführer, Andreas Schmidt, kommt es zu einem Streitgespräch; Dieser bedroht die Historikerin nach der Versammlung und empfiehlt ihr zu fliehen.



Politische, wirtschaftliche und antisemitische Aspekte werden simultan wiedergegeben. Überzeugend dargestellt ist die Tätigkeit der Eisernen Garde, vor allem die Verfolgung der Juden oder deren Säuberungsaktionen in Bukarest. Darüber berichtet Leontines Ziehtochter Maria, die abwechselnd in Bukarest und Zeiden wohnt: in Zeiden hilft sie in Leontines Haushalt und bekommt dafür Deutschstunden, in Bukarest verkauft sie Waren, welche die Legionäre von den ausreisewilligen rumänischen Juden abgenommen haben. "*Durch viele Perspektiv- und Ortswechsel ensteht ein vielstimmiges Panorama der Bewohner, die auf dem brodelnden Vulkan ums Überleben kämpfen.*"[17]

Von den Naziptaktiken, an denen sich Sachsen beteiligen, wird z.B. die "Rassenhygiene" bzw. Euthanasie erwähnt, in die der Zeidner Apotheker Reimer impliziert ist, doch lässt er zu, dass seine Tochter Edith den Dorftrottel Joseph rettet, der ihr in der Apotheke aber auch im Bett behilflich ist:

Kinder, Kinder, die Euthanasie beseitigt nur Ballastexistenzen, die uns nur auf der Tasche liegen und verbrauchen. Joseph ist ein braver Junge, er arbeitet fleißig und hilft unserer Edith. Kastrieren werden sie ihn aber trotzdem, warf Capesius beiläufig ein…[18]

Bei der hermeneutisch durchgeführten Lektüre des Romans *Zeiden, im Januar* ist die Fülle an genauen historischen Daten der Zeitspanne 1939-1941, aber auch in Vor- und Rückblenden aufgenommene Fakten aus der Vergangenheit der Siebenbürger Sachsen, nicht zu übersehen. Die Autorin hat sich eingehend dokumentiert, viel historisches Material gesichtet, um die stoffliche Grundlage ihres Romans zu sichern.

Als Leser ist man geneigt zu fragen: Was bewog die im Ausland lebende Autorin, ein Thema aus der Geschichte der Siebenbürger Sachsen zu wählen? Ist es die von Gumbrecht formulierte "*neue Sehnsucht nach Substantialität*" bzw. ein Verlangen "*Vergangenheit präsent zu machen und präsent zu halten*"?[19]

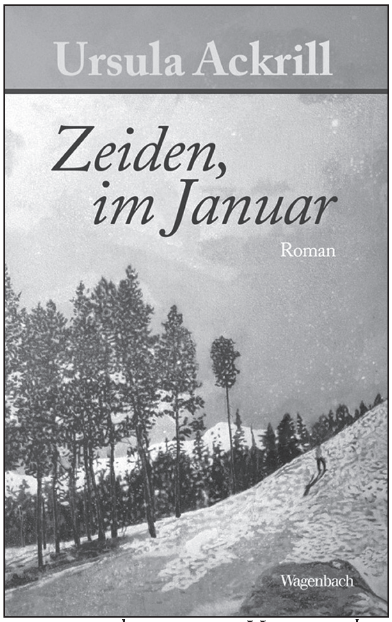
Im Rahmen einer Lesung aus dem Roman *Zeiden im Januar* beantwortete die Autorin, die oben formulierten Fragen nicht als solche, doch sprach sie von "*historisch akkurate[m] Erfinden*"[20], das in meiner Sicht, als "*historisches Erzählen*", "*als fiktional wahrgenommene Wirklichkeit*" [21] zu deuten ist. Die poetologische Konturierung des historischen Erzählens "*wird durch die Frage nach dem Verhältnis von Fakt[um] und Fiktion bestimmt.*"[22] Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass in der Postmoderne selbst die "Geschichtsschreibung" – so Hayden White, von dem diese Anregung ausgeht – "*nicht weniger eine Form von Fiktion, als der Roman eine Form historischer Darstellung ist.*"[23]

Das angeführte Verhältnis von historischen Fakten und Fiktion hat in der Postmoderne mehrere Formen historischen Erzählens hervorgebracht, die von Ansgar Nünning[24] eingehend besprochen und typologisiert worden sind. Nünning verwendete für "*den Prozess der imaginativen Rekonstruktion der Vergangenheit*" den Gattungsbegriff "*metahistoriographische Fiktion*", in deren Mittelpunkt die Frage nach der "*Fiktionalität von Geschichte*"[25] steht. Der "*metahistoriographischen Fiktion*" werden "*produktive Funktionen für die kollektive Erinnerung und die Generierung von Geschichtsbildern in der zeitgenössischen Gesellschaft*"[26] zugesprochen. Daraus kann geschlossen werden, dass die Analyse eines Romans, der auf Darstellung von historischen Ereignissen fokalisiert ist und sich auf Fakten stützt, deren poetische Funktionalisierung bzw. Fiktionalisierung in Betracht ziehen muss. Denn

Fakten können Elemente der Dichtung, Mittel der Darstellung sein, und hier mögen sich Literatur und Geschichtsschreibung berühren, aber Dichtung referiert nicht auf Fakten, transportiert nicht Fakten um der Fakten willen, sondern nutzt sie für den Aufbau einer präziesen Unpräzison, einer bestimmten Vagheit, einer polyvalenten Bedeutung, einer unantastbaren eigenen ästhetischen Wahrheit, die sich unmittelbar, in reiner Temporalität und reiner Lokalität, ohne Referenz zur empirischen Wirklichkeit und durchaus auch mit vorsemantischen klangautonomen fiktionalisierter Rede im Text konstituiert.[27]

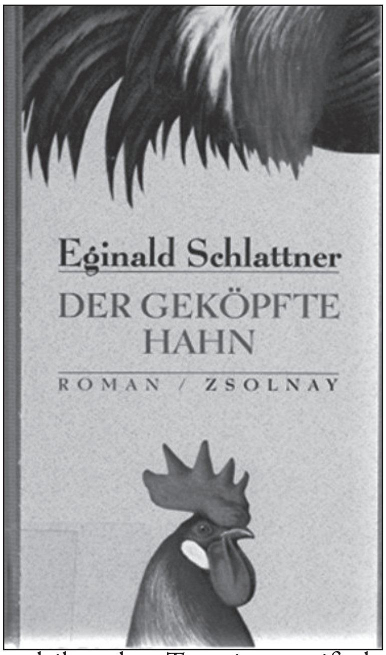
Ackrills *Zeiden, im Januar* verwendet Fakten, historische Quellen, die von der Autorin eigens in Form einer Danksagung[28] angeführt werden und den "Rohstoff" zum Roman bilden. Doch werden die historischen Tatsachen umgewandelt und verdichtet, literarisch bearbeitet bzw. fiktionalisiert. Das bedeutet, die Geschichte wird bewusst anders erzählt, "*die Romanform und die Freiheit zur Erfindung, die sie gewährt, boten [ihr] die psychische Abschirmung, durch die es überhaupt möglich wurde, Themen in Angriff zu nehmen* […]"[29], die sie sonst als schwer darzustellen fand. Ihre Personenkonstellation umfasst

Opfer und Täter, historisch belegte Gestalten - Andreas Schmidt, Corneliu Zelea-Codreanu, Ion Antonescu, Victor Capesius u.a. – und eine fiktive Hauptgestalt, doch bei der Konstruktion ihrer Gestalten geht die Autorin nicht denunzierend vor bzw. weist sie nicht auf konkrete Identitäten im Realleben hin, sondern greift auf „entgrenzende" Ähnlichkeiten. Ackrill nimmt sich alle Freiheiten, die es einer Autorin gestatten, den geschichtlichen Stoff zu fiktionalisieren und mit Hilfe von künstlerischen Verfahren umzuformen bzw. Fakten und Fiktionen zu "*montieren und modellieren.*"[30] Im Roman können zahlreiche textimmanente Fiktionalisierungssignale wahrgenommen werden, die sich größtenteils mit postmodernen Elementen – wie inhaltlicher Pluralität, Multiperspektivität, Simultaneität, der Verschränkung von Vergangenheits- und Gegenwartsebenen, expliziter Selbstreflexivität des Textes oder der Verbindung anspruchvoller und unterhaltender Elemente[31] - decken. Als postmodern sind in *Zeiden, im Januar* auch intertextuelle Referenzen[32], die Sprache und die eigenwillige Form des Romans zu deuten: die Handlung weist keine einheitliche Struktur auf, diese besteht aus Fragmenten, Momentaufnahmen und vielen Rückblenden, die wie in einem Puzzlespiel ihren bestimmten Platz finden müssen, damit das Ganze einen Sinn bekommt. Einen unterhaltsamen Redefluss scheint die Autorin nicht anzustreben, im Gegenteil, sie zerhackt die Episoden, bald befindet sich der Leser am Anfang des 20. Jahrhunderts, bald im Sommer 1940 oder Winter 1941. Die Kapitel sind stark fragmentiert und tragen detailgetreue Ortsangaben, nicht bloß die Stadt, sondern auch die Straße, das Haus, die Institutionen (z.B. Leontines Haus, Zeidner Rathaus, Waldbad, Reimersapotheke) und minutengenaue Zeitangaben (z.B. "*Quartier des SS-Sturmbahnführer Geißler in Bukarest, Sonntag, 19. Januar 1941, 9.45 Uhr"*[33]) werden angeführt. Die Darstellung des 21. Januar 1941 beispielsweise, der für die Aussage des Romans zentral ist, setzt im ersten Teil des Romans ein, endet im dritten Teil auf der letzten Seite mit der Flucht Leontines und umfasst dreißig Fragmente: der Beginn ist um "*6.45 Uhr, am Bahnhof in Kronstadt"*[34] und das Ende "*Leontines Haus in Zeiden, Dienstag, 21. Januar 1941, 22.59 Uhr.*"[35] Der Wechsel von zeitlichen Ebenen ist eng mit der Darstellung von Raumstrukturen (Bukarest, Zeiden, Kronstadt, Freck….) verknüpft, dabei kommt der Darstellung von Reisen und Spaziergängen "*die poetische Möglichkeit, die Dimensionen von Raum und Zeit miteinader zu vernetzen*"[36] zu. So z.B. unternimmt Maria Zugreisen von Bukarest über Kronstadt nach Zeiden, Leontine nach Freck und andere Gestalten – Leontine, Herfurt…. u.a. - Spaziergänge durch Kronstadt und Zeiden. All diese bieten die Möglichkeit, einen "*übergreifenden Dialog zwischen erlebter und*



besprochener Gegenwart und zitierter Vergangenheit zu inszenieren"[37], dabei wird Zeiden in "*einen Gedächtnisraum, eine materialisierte Historiographie*"[38] verwandelt. Interessant an der ganzen Darstellung ist die Blickschärfe der Erzählerin, "*ihr sicheres Gespür für die Verbindung von scheinbar banalem Alltagsgeschehen mit den ‚politischen Schicksalsfragen', die Genauigkeit, mit der die vielen, zumeist nur wenige Seiten umfassenden Szenen gebaut sind.*"[39] Alles ist konstruierte Geschichte – "*Man hört förmlich die Uhr der Geschichte, der privaten wie der öffentlichen, ticken und das erhöht die Temperatur des Lesens.*"[40]- doch die vielen Gespräche des Romans und die Figuren, die "*nicht recht lebendig werden*"[41]wollen, wirken auf den Leser nicht sehr überzeugend. Ebenso die poetische Sprache, deren sich Ackrill bedient, - "*die ihr oft gelingt*[42]" – bleibt für den Leser "sperrig"[43], nicht wegen dem in Siebenbürgen gesprochenen Deutsch, sondern weil Ursula Ackrill eine stark metaphorische Kunstsprache wählt, die *Zeiden, im Januar* als einen sprachlich ungewöhnlichen Roman erscheinen lässt. (Beispiele: "*Die Sonne kämpft gegen die grauen Hüllen, ein dampfender Knödel aus der Ursuppe."*[44]*; "Mittag kippt über in Nachmittag, ein graublauer Dunst schleicht durch die Straßen und treibt Kinder aus den Häusern, witternd, dass nur wenig Licht übrig bleibt."*[45]*;"Edith blinzelt, und ihre Ohrmuscheln scheinen durch wie Kameen*"[46]). Diese ungewöhnliche Sprache hat der Autorin einerseits eine scharfe Kritik gebracht: in einer Rezension zum Roman meint Knut Cordsen, sie schreibe "*in einer so seltsam-verquerten Sprache, dass man als Leser auf nahezu jeder Seite stecken bleibt.*"[47] Andererseits vertritt Ernest Wichner die Ansicht, dass die Autorin einen

Ton und Sprachgebrauch erarbeitet hat, der die sprachliche Fremdheit jener Region in eine Kunstsprache überführt. Grammatikalische und syntaktische Eigenheiten aus jenem Umgangsdeutsch



verleihen dem Text eine spezifische Färbung, eine Art Sepia-Sound, der den erzählten Episoden bei aller Fiktionalität historische Authentizität verleiht.[48]

Fazit

Ursula Ackrills Roman *Zeiden, im Januar* ist Ausdruck subjektiver Wahrnehmung und Darstellung von historischen Ereignissen aus dem Zweiten Weltkrieg, genauer gesagt des 21. Januar 1941, einem Tag, der selbst dramatische Kraft und symbolischen Gehalt besitzt. Die Autorin sichert die stoffliche Grundlage ihres Romans durch eingehende Recherchearbeit, die historiographischen Fakten werden innerhalb des Schreibprozesses mit Hilfe von künstlerischen Verfahren fiktionalisiert und frei modelliert. Doch bei aller Fiktionalisierung und Rekonstruktion von Vergangenheit, liegt dem Text eine deutliche Strategie dokumentarischer Authentifizierung zugrunde.

Note:

1. Ackrill, Ursula: *Zeiden, im Januar.* 3.Auflage, Verlag Klaus Wagenbach: Berlin 2015.
2. Schlattner, Eginald: *Der geköpfte Hahn* (Roman, 1998); Wittstock, Joachim: *Bestätigt und besiegelt* (Roman, 2003); Schlesak, Dieter: *Capesius, der Auschwitzapotheker* (*Roman.* 2006); Wolff, Iris: *Leuchtende Schatten* (Roman, 2015) – um nur einige der bekanntesten Beispiele zu nennen.
3. Hagen, Timo und Schuster, Dirk: *Einleitung: Rumäniendeutsche und Nationalsozialismus.* In: Spiegelungen. Zeitschrift für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas. Heft. 1.16, Jahrgang 11 (65). Verlag Friedrich Pustet: München 2016, S. 11.
4. Zach R., Cornelius**:** *Totalitäre Bewegungen in der Zwischenkriegszeit: Rumänen und Deutsche in Rumänien. Voraussetzungen, Ähnlichkeiten und Unterschiede im rechten Spektrum.* In: *Rumänien im Brennpunkt.* Hrsg. von Krista Zach. Verlag Südostdeutsches Kulturwerk: München 1998, S. 135-152.
5. Zach: S. 135.
6. Zach : S. 140.
7. Zach: S. 149.
8. Die *Erneuererbewegung* trägt ab 9. November 1940 die Bezeichnung *Deutsche Volksgruppe.*
9. Zach: S. 150
10. Ackrill: S. 5
11. Wichner, Ernest: *Stechen und draufgehen.* http://pdf.zeit.de/2015/05/ursula-ackrill-zeiden-im-januar.pdf: 30.08.2016
12. Ackrill: S. 225.
13. Ackrill: S. 203
14. Ackrill: S.93
15. Ackrill: S. 96
16. http://www.br.de/br-fernsehen/sendungen/lesezeichen/ursula-ackrill-114.html: 24.04.2016
17. http://literatourismus.net/2015/02/ursula-ackrill-zeiden-im-januar/: 21.04.2016
18. Ackrill: S. 163
19. Hans Ulrich Gumbrecht: *Über eine neue Sehnsucht nach Substantialität.* In: Merkur 677/678, S. 751-761, hier 751. Zit. nach: Schlieper, Hendrik: *Überlegungen zum gegenwärtigen 'Ort' historischen Erzählens am Beispiel von Janvier Cercas' <Anatomie eines Augenblicks>.* In: *Literatur und Theorie seit der Postmoderne.* Hirzel Verlag Stuttgart 2012, S. 199-212, hier S. 200.
20. Ackrill, Ursula: Lesung aus dem Roman *Zeiden im Januar*: Hermannstadt, 12.Februar, 2016.
21. Schlieper: S. 201.
22. Schlieper: S. 200.
23. White, Hayden: *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses.* Stuttgart 1986 [1978], S.146. Zit. nach Schlieper, Hendrik: S. 200.
24. Nünning, Ansgar: *Literarische Geschichtsdarstellung: Theoretische Grundlagen, fiktionale Privilegien, Gattungstypologie und Funktionen.* In: *Christiane Holm und Bettina Bannasch (Hrsg.): Erinnern und Erzählen. Der spanische Bürgerkrieg in der deutschen und spanischen Erzählliteratur und in den Bildmedien.* Tübingen 2005, S. 35-58.
25. Schlieper: S. 201.
26. Nünning, Ansgar: S. 35.
27. Schuller, Horst: *Fiktion und Fiktionalisierung in der Prosa von Joachim Wittstock.* In: *Germanistische Beiträge.* Bd. 25/2009. Universitätsverlag Sibiu, S. 54-77, hier: 57.
28. Ackrill: S. 253 ["Dank den Geschichtswissenschftler Dr. Hildrun Glass, Prof. Lucian Boia und Dr. Paul Milata. Ihre Forschung hat den Inhalt dieses Romans direct beeinflusst."]
29. Assman, Aleida: *Die Vergangenheit begehbar machen*:

http://www.kas.de/wf/doc/kas_23346-544-1-30.pdf?110901123141: 28.01.2017.
30. Assman, Aleida *Die Vergangenheit begehbar machen*: http://www.kas.de/wf/doc/kas_23346-544-1-30.pdf?110901123141: 28.01.2017.
31. Schilling, Erik: *Der historische Roman seit der Postmoderne: Umberto Eco und die deutsche Literatur*. Pdf. Universitätsverlag WINTER Heidelberg. Germanisch-Romanische Monatsschrift. Hrsg. von Renate Stauf, GRM-Beiheft 49, 2012, S. 17; www.winter-verlag.de
32. Ackrill, Ursula: "*Zitate aus Texten anderer Autoren sind durchgehend in kursiver Schrift gesetzt.*"; S. 252.
33. Ackrill: S.35
34. Ackrill: S. 9.
35. Ackrill: S. 248.
36. Moser, Sabine: *Günter Grass. Romane und ihre Erzählungen*. Erich Schmidt Verlag Berlin: 2000, S. 164
37. Moser: S. 165.
38. Moser: S. 165.
39. http://www.zeit.de/2015/05/ursula-ackrill-zeiden-im-januar: 30.08.2016
40. Schenkel, Elmar: Rezension. In Spiegelungen: Zeitschrift für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas. Heft. 1.16, Jahrgang 11 (65). Verlag Friedrich Pustet: München 2016, S. 227.
41. Schenkel: S. 227.
42. Schenkel: S. 228.
43. Schenkel:S. 227.
44. Ackrill: S. 112.
45. Ackrill: S. 182
46. Ackrill: S. 194
47. http://literatourismus.net/2015/02/ursula-ackrill-zeiden-im-januar/: 21.04.2016
48. http://literatourismus.net/2015/02/ursula-ackrill-zeiden-im-januar/: 21.04.2016

Bibliography:

Primary sources:
Ackrill, Ursula: *Zeiden, im Januar / Codlea in January.* 3.Auflage, Verlag Klaus Wagenbach: Berlin 2015.
Schlattner, Eginald: *Der geköpfte Hahn / The Beheaded Cock*. Paul Zsolnay Verlag Wien, 1998.
Schlesak, Dieter: *Capesius, der Auschwitzapotheker / Capesius, the Pharmacist from Auschwitz.* Dietz Verlag Bonn, 2006
Wittstock, Joachim: *Bestätigt und besiegelt / Confirmed and Sealed*. ADZ Verlag Bukarest, 2003.
Wolff, Iris: *Leuchtende Schatten / Glowing Shadows.* Otto Müller Verlag Salzburg, 2015.

Secondary sources:
Hagen, Timo/Schuster, Dirk: *Einleitung: Rumäniendeutsche und Nationalsozialismus / Intorduction: The Germans of Romania and National Socialism.* In: S*piegelungen. Zeitschrift für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas*. Heft. 1.16, Jahrgang 11 (65). Verlag Friedrich Pustet: München 2016.
Moser, Sabine: *Günter Grass. Romane und ihre Erzählungen / . Günter Grass. Novels and Their Stories,* Erich Schmidt Verlag Berlin: 2000.
Nünning, Ansgar: *Literarische Geschichtsdarstellung: Theoretische Grundlagen, fiktionale Privilegien, Gattungstypologie und Funktionen / Literary Representations: Theoretical Fundaments, Fictional Privileges, Contruction Typologies and Functions.* In: *Christiane Holm und Bettina Bannasch (Hrsg.): Erinnern und Erzählen. Der spanische Bürgerkrieg in der deutschen und spanischen Erzählliteratur und in den Bildmedien*. Tübingen 2005, S. 35-58.
Schenkel, Elmar: *Rezension / Review*. In: S*piegelungen: Zeitschrift für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas.* Heft. 1.16, Jahrgang 11 (65). Verlag Friedrich Pustet: München 2016, S. 227.
Schlieper, Hendrik: *Überlegungen zum gegenwärtigen 'Ort' historischen Erzählens am Beispiel von Javier Cercas' <Anatomie eines Augenblicks> / Overlappings of the Present „Space" in Historical Narratives applied to Javier Cerca's „Anatomy of a Blink"*. In: *Literatur und Theorie seit der Postmoderne*. Hirzel Verlag Stuttgart 2012, S. 199-212.
Schuller, Horst: *Fiktion und Fiktionalisierung in der Prosa von Joachim Wittstock / Fiction and Fictionalization in Joachim Wittstock's Prose*. In: *Germanistische Beiträge*. Bd. 25/2009. Universitätsverlag Sibiu, S. 54-77.
Zach R., Cornelius**:** *Totalitäre Bewegungen in der Zwischenkriegszeit*: *Rumänen und Deutsche in Rumänien. Voraussetzungen, Ähnlichkeiten und Unterschiede im rechten Spektrum.* In: *Rumänien im Brennpunkt.* Hrsg. von Krista Zach. Verlag Südostdeutsches Kulturwerk: München 1998, S. 135-152.

Internetquellen:

Assman, Aleida: *Die Vergangenheit begehbar machen*: http://www.kas.de/wf/doc/kas_23346-544-1-30.pdf?110901123141
Schilling, Erik: *Der historische Roman seit der Postmoderne: Umberto Eco und die deutsche Literatur.* Pdf. Universitätsverlag WINTER Heidelberg. Germanisch-Romanische Monatsschrift. Hrsg. von Renate Stauf, GRM-Beiheft 49, 2012, S. 17; www.winter-verlag.de
Wichner, Ernest: *Stechen und draufgehen*. http://pdf.zeit.de/2015/05/ursula-ackrill-zeiden-im-januar.pdf
http://www.br.de/br-fernsehen/sendungen/lesezeichen/ursula-ackrill-114.html
http://literatourismus.net/2015/02/ursula-ackrill-zeiden-im-januar/

His master's voice – ascultând poezie pe CD

Luana STROE

Universitatea din București, Facultatea de Litere
University of Bucharest, Faculty of Letters
Personal e-mail: luana.stroe@yahoo.com

His master's voice – listening poetry on CD

On the romanian book market, the audiobooks are a quite recent appearence. We are not talking about the recordings on magnetic tape made by actors (profesionals of the out loud reading), but about the recordings made by the author himself. The following study observes how we can analise poetry starting from analizing the voice cadenza of a poet reciting his own work. We start from the fact that every speaker has the so-called „dominant note", which is the peculiar manner of a person to recite. We are not working with text, but with sounds. That's why the literary theory is insufficient for that kind of research. The musical theory becomes a much precise instrument.

Keywords: contemporary Romanian poetry, audiobooks, musical theory, voice.

O discuție despre *audiobook*-uri ar presupune măcar o reconstruire istorică de adâncime. O reconstituire care, fără să ignore dimensiunea tehnologică a subiectului, să se concentreze totuși asupra unor chestiuni ce țin de antropologia lecturii (s-a scris mult în legătură cu practicile de lectură ale civilizației greco-latine)[1]. Știm de asemenea despre limitările pe care lectura cu public le presupune: e binecunoscut imperativul lui Poe din *Filosofia compoziției,* acesta spunând că un poem trebuie să se încadreze în „limita unei singure ședințe de lectură"[2]. Desigur că astăzi putem vorbi și despre modificarea raportului dintre scriitor și publicul său, acesta devenind mult mai intim, desigur că, acceptând să performeze într-un studio de înregistrări, scriitorul își asumă o poză, și desigur că în acest tablou vocea capătă o importanță mai mare ca oricând. Chiar dacă nu le-am formulat explicit, și nu le-am indicat bibliografic de fiecare dată (inclusiv din rațiuni de spațiu), aceste considerații mi-au orientat întrucâtva cercetarea. Acest articol nu vrea însă altceva decât să propună o tipologie de analiză a câtorva dintre *audiobook*-urile de pe piața de carte românească. Am identificat în spatele acestora o serie de atitudini, de temperamente, de opțiuni estetice (cabotini, minimațiști, interpreți, etc.) fără a avea pretenția exhaustivității. Am selectat, cu rol ilustrativ, doar câțiva poeți. Alții, de la Mircea Cărtărescu la Ioan Es. Pop, de la Simona Popescu la Mariana Marin sau de la Gellu Naum la Eugen Suciu ar fi putut face obiectul unei discuții din alte unghiuri de vedere, cu nimic mai puțin interesante decât acesta.

La o trecere rapidă în revistă, câteva observații în graba condeiului: fiecare voce în parte dispune de ceea ce am numit *notă dominantă* (un anumit fel de a vorbi caracteristic unei singure persoane). Tocmai această notă dominantă diferențiază stilurile de recitare între ele. În plus, vorbind despre niște autori pentru care impostația vocii nu constituie o necesitate obligatorie (excepțiile există, dar sunt puține), ei mizează pe egalizarea registrului vocal (fie grav, mediu sau acut), astfel încât să-și controleze cu cât mai multă ușurință vocea. Unul dintre primii poeți români care înregistrează pe bandă magnetică este Ion Minulescu.

Ion Minulescu era invitat de câteva ori pe an să facă lecturi din poeziile sale, iar poetul își rezerva mereu

Sursă foto: http://www.poeziile.com/autori/Ion-Minulescu/index1.php

dreptul de a nu anunța ce urma să citească.

Audiobook-ul *Strofe pentru toată lumea,* din seria *Colecționarul de voci* a Editurii Casa Radio[3] ne restituie cea mai veche înregistrare sonoră făcută în țara noastră[4]. Este vorba despre două poezii în lectura lui Ion Minulescu: *Vizită nocturnă (Cu toamna în odaie)* și *Romanța Rozinei*, înregistrate la 3 octombrie 1928.

De ce este tocmai Minulescu? Istoria literară ne vine în ajutor. Ion Minulescu este „în bună măsură un Mitică, un Cațavencu și un Eleutheriu Popescu deveniți lirici" (cum spunea caustic G. Călinescu). Tip emfatic prin excelență, acesta scrie având în minte dorința unui succes imediat, iar vocea sa devine un soi de reclamă. De altfel, există și o doză comercială conținută de versuri ca „Guerlain a botezat parfumul/ *Voila pourquoi j'aimais Rosine*".

Dar aceasta nu este singura explicație. Crezul poetic minulescian joacă și el un rol. Fiind simbolist, deci aderând la o estetică fundamentată pe muzicalitatea și ritmicitatea versului, el face din lectura cu voce tare cea mai potrivită manieră de difuzare a poeziei. E cunoscut studiul lui V. G. Paleolog (*Visiunea și audiția colorată sinestezică la Alexandru Macedonski)*, care pe lângă analiza muzicală a unora dintre poeziile lui Macedonski, strecoară și informații radicale de tipul: „Radiofonia și televisiunea au desființat distanța pentru ochi și pentru ureche; cromofonia le unește"[5].

De altfel, face multe afirmații interesante referitoare la modurile de abordare ale unei poezii. De pildă, face o analiză muzicografică a celor șapte versuri care compun *Pe balta clară* de Macedonski, poem în care, arată el, repetarea unor vocale influențează încadrarea versurilor într-o tonalitate majoră sau minoră. Deși nu avem înregistrări ale vocii lui Macedonski, excursul lui V. G. Paleolog se dovedește a fi foarte util pentru că, în unele puncte, demonstrația lui are o aplicabilitate generală. În funcție de textul pe care îl rostește, fiecare autor își stabilește o tonalitate pe care o folosește, fidel, pe parcursul întregii lecturi. Lucrul vine de la sine. Se poate chiar spune că poemul își are înscrisă tonalitatea.

Cazul lui Emil Botta este unul atipic. Chiar și în istoriile literare, poezia lui e arondată formației lui actoricești: „Poet pe scenă, Botta e actor în poezie"[6] (a se vedea capitolul pe care i-l dedică Nicolae Manolescu). Așadar, discutabilă în texte, afirmația se confirmă vocal. Spre deosebire de ceilalți poeți analizați aici, Botta are evident o voce „lucrată". Cum funcționează vocea lui? Un posibil model oferă baritonul Gustave García, care scrie o carte dedicată viitorilor actori și interpreți (*The Actor's Art: a Practical Treatise on Stage Declamation, Public Speaking and Deportment,* apărută în 1882). Pentru García, pronunția trebuie să se concentreze asupra vocalelor, iar timbrul pe care vorbitorul îl imprimă fiecărui sunet are rolul de a accentua punctele forte ale poemelor[7]. Este exact rețeta pe care Botta o pune în practică. El își intonează poemele respectând indicațiile textului, astfel că, în „piese" ca *Ielele, dânsele,* avem versuri precum „Este a III-a, Eroica,/ a spus dânsa, flușturateca,/ primăvărateca./ Aceste sonuri multisolemne,/ acest diminuendo frenetic,/ acest crescendo vertiginos,/ totul și totul e Summa/ e a III-a, Eroica,/ simfonia de iarbă,/ de April majestuos"[8]. Aici, poetul evocă *Simfonia a III-a* de Beethoven din punctul de vedere al „nuanțelor savante" așa cum se numea dinamica muzicală atunci când a fost compusă această simfonie. Botta sesizează că secvențele care alcătuiesc „Eroica" sunt tributare acestor notații ale intensității, astfel că stabilește discrepanța dintre „diminuendo-ul frenetic" (partea a doua a Simfoniei, *Marșul funebru)* și celelalte trei părți („sonurile multisolemne"). Interesant este faptul că Botta respectă indicațiile dinamice din partitura lui Bethoveen atunci când își recită poezia. Rezultatul este un dublu literar al binecunoscutei simfonii.

În ceea ce ne spun vocile lor, atât Emil Botta cât și Ion Minulescu uzează (chiar abuzează), **cabotin**, de ceea ce în muzică poartă denumirea de ornamente. Accesorile sonore la care recurg complică lectura și trimit către manierism.

La antipod se situează Dan Sociu care, în volumul *Cântece eXcesive* (2005) practică o retorică **minimalistă**, inclusiv vocal. Încă din titlu se vede că avem de-a face cu o dicțiune muzicală a textelor. Dan Sociu nu scrie o poezie facilă, însă știe foarte bine cum să-și mascheze tehnicile, iar, în vorbire, reușește să-și coboare tonurile vocii până la banal, astfel încât să nu scoată în evidență schelăria pe care poemul e construit. Ceea ce în practica teatrală și interpretativă ar fi considerat drept o eroare de articulare a sunetelor, la Dan Sociu devine un atu menit să dubleze cotidianul textului. Vorbirea însăși e, la el, cotidiană.

Observația vine în completarea analizei pe care Bogdan - Alexandru Stănescu o instrumentează în

postfața antologiei *Vino cu mine știu exact unde mergem*: există o luciditate tutelară care organizează întreg parcursul poetic al autorului. Mai mult, biograficul se împletește cu poeticul, lăsând loc radiografiei unei povești de dragoste neîmplinite. „Acest exces (dionisiac, afrodisiac) nu poate lăsa subiectul nealterat – excesul trece în poezie, apoi revine în viață, unde distruge"[9], spune Bogdan – Alexadru Stănescu. Vocea lui Sociu traduce sonor această tendință distructivă. Sunetul, la el, nu e niciodată clar sau luminos.

Aceeași naturalețe a lecturii apare și la Mircea Ivănescu[10], în cele unsprezece poezii înregistrate la Radio într-un interval destul de amplu: primele datează din 1969, iar ultimele din 2001. Din nou, un *credo* poetic guvernează modul în care se performează recitarea. Ivănescu rămâne fidel „definiției" poeziei pe care o oferă în cunoscutul interviu testamentar cu Gabriel Liiceanu: „e un act grav, un act care angajează cu o sinceritate liminară pe cel care încearcă s-o facă"[11]. Vocea lui nu modulează niciodată, iar scrisul se străduiește să fie tot atât de natural „ca și oricare dintre actele obișnuite de viață"[12] (cum spune în deja amintita *Măștile lui M.I.*

Dacă părintele lui Mopete se dovedește rezervat atunci când trebuie să-și citească poemele cu voce tare, Bacovia e de-a dreptul **retractil**. Bucățile pe care le citește acesta la radio, în 1954, trădează, prin „coloratura" vocii lui, lipsa oricărei aplecări instinctive către recitare. E vorba de un număr de 28 de poeme (adunate în *audiobook-ul Rar*, apărut la Editura Casa Radio)[13], care au suscitat la apariție reacții empatice.

Probabil, cel mai elocvent exemplu este cel al Simonei Sora, care constată că: „Bacovia citește repede (ca să încheie cât mai rapid), nu accentuează decât rar, ca și cum și-ar aminti brusc că face altceva decât lucrurile obișnuite, nu ritmează, nu respectă nicio pauză grafică (a sa proprie, la urma urmelor)[14]".

Bacovia este, în jocul acesta al vocilor, un caz particular. Lipsa de voință în ceea ce privește actul recitării crește odată cu înaintarea în text. Dacă primele înregistrări imprimă vagi variații de ton și mici pauze de *respiro*, încă de la jumătatea CD-ului aceste modulări ale vocii dispar cu totul, lăsând loc unui ton tern, care parcă cere intervenția unui acordor.

Cu toate acestea, vocea lui Bacovia dispune și ea de o notă dominantă: este vorba de un stil propriu de a impune ritmul asupra versurilor. Expresivitatea provine din suprapunerea a două asemenea ritmuri, unul alcătuit din sunete accentuate, celălalt - din sunetele neaccentuate. Intensitatea rămâne constantă, iar vocalele accentuate se prelungesc.

Aceasta este o posibilă interpretare. Sunt cu atât mai dificil de înțeles remarcile optimiste ale lui Cicerone Theodorescu, pentru care „Bacovia nu citea, ci oficia poezia. Cu inflexiuni de resemnare bărbătească, cu o baritonală melancolie gravă, cu tonalitățile unei simfonii a destinului". Bacovia era la vremea aceea îmbătrânit și bolnav (avea o leziune pulmonară care-l țintuise la pat) și netransportabil.

Doar câteva cuvinte despre un alt mare retractil, Ion Caraion (și *audiobook*-ul *Oamenii. Poeme rostite la radio între 1966 și 1974).* Considerat de Alex Leo. Șerban un practicant al „retoricii disperării", Caraion ar putea fi apropiat substanțial de Bacovia. Că Ion Caraion își folosește vocea pentru a-și retoriza poezia, nu există nicio îndoială, însă acolo unde Bacovia fuge de orice formă de mascare a vocii sale, Caraion exploatează o sensibilitate mascată. Ca exemplificare, o izbucnire spasmodică a lui Caraion: „Dimineața, munții fac schimb de vocale cu cerul./ Drumurile sunt numai cioburi ciobănești./Ascunțindu-ți copita de gresii și coarnele de copaci,/ zurbavnice – caprele cătunelor prin păduri./Bumerange izbesc în stânci, în arboli./ O pajiște de cleștar înflorește, rotunjită din meleag în meleag,/ Printre pui de minți,/ Bureții fug înaintea copiilor/ Privehiați de zeii mierii și ai otrăvii/ Văzduhul așteaptă ploi, germinează și pricepe". (*Izverna).*

„Acolo, venind către mine dinspre Obor, întâlneam adesea un bătrân care-mpingea în fața lui un landou în care era o fetiță. Bărbatul cu o mare barbă căruntă, îngălbenită de tutun, care-i ajungea până la brâu, părea un patriarh sau chiar bunul Dumnezeu. Purta întotdeauna o cămașă neagră și o legătură roșie la gât. Privea distrat în jur, cu ochi cu corneea galbenă, halucinați parcă de continue viziuni. Bătrânul mă fascina"[15]. Aceasta este descrierea pe care Mircea Cărtărescu i-o face lui Leonid Dimov în *Frumoasele străine*, și, ascultându-i vocea, aș zice că întregul contur capătă relief grație *audiobook*-ului care-i este dedicat.

Leonid Dimov, în *audiobook*-ul apărut la Editura Casa Radio și intitulat *7 poeme rostite la radio*[16], citește șase poezii (*Vis cu deviscerații, Într-un orășel de munte, Vis cu cai, Vis cu bufon, Sinestezii, Vis cu leneș, Perspectivă),* la care se adaugă un interviu luat de Ion Drăgănoiu în 1968.

Nu întamplator volumul va fi recenzat chiar de monograful poetului, Luminița Corneanu care strecoară și câteva note subtile legate de „partitura" poemului *Perspectivă:* „Dimov recită ca un adevărat actor: lungeşte vocalele, accentuează «r»-urile din primul vers, apasă pe « în»-ul în încă, face pauză după «pic» şi «aspic», rosteşte repede şi scurt, pe un ton îngrijorat: «Şi nu mă părăsi!»."[17]. Ar mai fi de adăugat și că, pe parcursul celor șapte poeme, este vizibilă panta ascensională a vocii lui Dimov. Ea nu rămâne la fel pe parcursul lecturii, ci crește în intensitate în mod progresiv. Într-adevăr, anumite *pattern*-uri de recitare rămân neschimbate de-a lungul audiției, dar, în ultimele poeme, e mai vizibilă separarea dintre vorbirea comună și teatralizare. Cu trecerea timpului, admirat de optzeciști, Dimov începe să le semene din

ce în ce mai mult.

Înregistrările făcute de Nichita Stănescu (incluse în *Cartea vorbită*, *audiobook* apărut tot la Editura Casa Radio) aduc în prim-plan o responsabilitate: aceea de a fi poet (eventual cu majuscule). Autorul elegiilor are conștiința că fiecare poezie a lui este suficient de diferită față de celelalte și că trecerea la un alt text impune și o schimbare a modului de recitare. Prin natură, timbrul lui este unul gutural. Însă natura contează prea puțin: se întâmplă ca de la o voce calmă să se ajungă la țipetele din *Necuvintele*, spre exemplu. Probabil, însă, cea mai atipică (și de aceea și cea mai interesantă) înregistrare a vocii autorului este și ultima. Acolo, Nichita Stănescu își acompaniază versurile la pian. Este, în toate, un **interpret**. Acompaniamentul, cântat în totalitate în registru minor, se schimbă brusc la finalul recitării, iar ultimele triolete amintesc de începutul *Marelui vals briliant, Op. 18* de Chopin, o lucrare de tonalitate majoră.

În prefața *Cărții vorbite*[18], Florin Iaru remarcă faptul că diferențele de stil între perioada de început a creației stănesciene și cea de maturitate se mențin și atunci când vorbim despre vocea poetului. Limpezimea vocii de tinerețe va deveni cu timpul din ce în ce mai sumbră. În acest fel îl cunosc și tinerii poeți ai anilor '80, pentru care întâlnirea cu Nichita Stănescu ajunsese un *must.*

Cât despre bâlbâiala vocii, ea a fost interpretată ca o punere în scenă, ca un joc de imagine regizat de poetul aflat mereu în atenția unui public avid. Mărturia lui Bogdan Ghiu oferă însă un alt punct de vedere. Balbuția s-ar fi instalat după cutremurul din 1977, odată cu tot mai accentuata tendință de oralizare a poeziei lui Nichia Stănescu. Este știut că în ultimii ani acesta „scria vorbind"[19].

Pe de altă parte, putem vedea aici și o formă de ilustrare sonoră a dinamitării sintaxei, deziderat pe care, altundeva, poetul îl atribuia lui Eminescu:

> Și, totuși, știm ceva cu precizie din făptura biologică a lui Eminescu. I s-a conservat vocea, cu timbrul ei, cu intensitățile ei, cu timpul ei. Nu pe o bandă de magnetofon, ci în cele mai nemaipomenite «conserve de voci» posibile: în sintaxa poeziilor lui[20].

Putem bănui că această concepție asupra cuvântului se aplică întregii poezii, nu doar celei eminesciene, deci inclusiv asupra poeziei proprii, care, după cum știm, folosește adesea ruperi și dislocări de sintaxă sau de logică.

Nu e lipsit de importanță faptul că, din punctul de vedere al vânzărilor, acesta este cel mai bine vândut *audiobook*, de unde și multitudinea de reeditări.

Mare amator de Radio, Arghezi dă adevărate spectacole în fața microfonului. E versatil, histrionic și avizat. Atât de avizat încât, după 1962, sesizând pierderea clarității din voce suplinește handicapul prin ridicarea tonului vocii sale. Povestea acestei relații speciale începe în 1928, când, după prima sa înregistrare, Arghezi radiografiază acestă experiență (singura de acest fel făcută de un autor care și-a înregistrat vocea):

> E singur, pe scaun, la masă: o masă pentru pudriere și cosmeticuri. E singur cu paharul cu apă și manuscrisul. A intrat acolo, în camera de execuție, și s-a închis o ușă de cavou peste viața lui. A fost anunțat: Trebuie să înceapă. Lămpile se sting, un semnal electric se aprinde și se stinge, o singură lampă crepusculează palid manunscrisul. Patru păreți, nimic mai mult, și un individ. Ai vrea să fugi ca un fum, cauți un coș, un ventilator. Stai pe loc. S-a isprăvit. Ai început: Doamnelor, domnilor. Doamnele nu-s nicăieri. Domnii nicăieri. Sînt, sînt, fiți fără grijă…[21]

Vizibil cucerit, Arghezi devine, după acest episod, un adevărat om de radio. Își asumă chiar rolul de prezentator al unei rubrici permanente, *Critica modei,* devenită ulterior *Cronica modei (15* minute pe săptămână). Din 1934, rubrica își schimbă numele în *Caleidoscop* (se schimbă și tematica), pentru ca, între 1936-1937, să devină *Radio-Carnet.* Faptul nu este lipsit de importanță: Arghezi își învață vocea să răspundă cerințelor radiofoniei, astfel încât suita de înregistrări pentru Fonoteca de aur din 1957 aduce în prim-plan vocea unui poet obișnuit cu uzanțele microfonului, a unui poet care se considera „un scriitor de la radio". În mod clar, Tudor Arghezi era o figură emblematică a radioului românesc, dovadă că el deschide noua seria a emisiunii *Scriitori la microfon,* în 9 aprilie 1966.

Cazul este unul singular, și, deși emisiunile sale radiofonice n-au fost editate integral, cele care ne sunt accesibile totuși (prin colecțiile revistelor *Bilete de papagal* și *Radio și radiofonia)* ne oferă un alt tip al conștiinței lui Arghezi. Această experiență radiofonică orientează și audiția *audiobook*-ul *Cuvinte potrivite* apărut în 2014, tot la Editura Casa Radio. Riguros, Arghezi pune în practică precepte pe care el le considera fundamentale pentru arta vorbirii în public. Cutia microfonului semnifica „oameni, atomi și electroni", iar vocea trebuia calibrată în așa fel încât să răspundă nu necesităților cerute de o simplă lectură cu voce tare, ci de o lectură care să țină publicul cu urechea lipită de difuzor. Chiar dacă e vorba de poezie, sau tocmai pentru că e vorba de poezie.

Note:

1. În istoria lecturii, prima consemnare a citirii silențioase apare la Sfântul Augustin, în *Confesiunile* sale, atunci când

acesta îl remarcă pe episcopul Ambrozie citind în tăcere, tip de lectură pe care pare să nu o mai fi văzut până atunci. Așadar, până în acel moment povestit de Sf. Augustin, principala formă de lectură era cititul cu voce tare.
2. Edgar Allan Poe, *Filosofia compoziției* în *Principiul poetic,* în româneste de Mira Stoiculescu, pref. de Matei Calinescu, București, Ed. Univers, 1971.
3. Ion Minulescu, *Strofe pentru toată lumea,* București, Editura Casa Radio, 2012.
4. În 1911 se înființează *Muzeul cuvântului* la Paris, iar la 20 mai 1913 Elena Văcărescu imprimă pe disc *Testamentul* lui Ienăchiță Văcărescu alături de *Primăvara amorului* și *Fluirașul* de Iancu Văcărescu. De asemenea, înregistrează și o creație proprie: *Le dernier désir.* Cele două discuri înregistrate atunci vor fi descoperite abia în 1980 și difuzate în cadrul emisiunii *Fonoteca de aur* din 12 iulie 1980. Aceasta este, de fapt, cea mai veche înregistrare din Fonoteca de Aur.
5. V. G. Paleolog, *Visiunea și audiția colorată sinestezică la Alexandru Macedonski*, 1944, p. 69.
6. Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române,* Pitești, Ed. Paralela 45, 2008, p. 762.
7. Gustave García, *The Actors' Art: a Practical Treatise on Stage Declamation, Public Speaking and Deportment.* London: T. Pettitt & Co., 1882, p. 8.
8. Emil Botta, *Versuri,* București, Editura Eminescu, 1971, pp. 354-355.
9. Dan Sociu, *Vino cu mine știu exact unde mergem,* Iași, Editura Polirom, 2013, p. 226.
10. Mircea Ivănescu, *Biografii imaginare,* București, Editura Casa Radio, 2012.
11. Gabriel Liiceanu, Mircea Ivănescu, *Măștile lui M.I.,* Colecția Portrete în dialog, București, Ed. Humanitas, 2012, p. 84.
12. *Ibidem,* p. 85.
13. George Bacovia, *Rar, Seria: Colecționarul de voci,* București, Editura Casa Radio, 2013.
14. Simona Sora, *Seinfeld și sora lui Nabokov*, Iași, Ed. Polirom, 2014, p. 22.
15. Mircea Cărtărescu, Frumoasele străine, Editura Humanitas, București, 2010, pp. 204-205.
16. Leonid Dimov, *7 poeme rostite la radio*, ilustrate de Constantin Popovici, cuvânt înainte de Ion Bogdan Lefter, Seria „Colecționarul de voci", București, Editura „Casa Radio", 2011.
17. Luminița Corneanu, „Dimov citește" în *România literară, nr. 13, 10.04.2012.*
18. Nichita Stănescu, *Cartea vorbită,* București, Editura Casa Radio, 2013.
19. Bogdan Ghiu, „Presiune și bâlbâială", *LiterNet,* consultat în 16 aprilie 2016, URL: http://atelier.liternet.ro/articol/13946/Bogdan-Ghiu/Nichita-1-Presiune-si-bilbiiala.html.
20. Nichita Stănescu, *Fiziologia poeziei,* București, Editura Eminescu, 1990, pp. 232-233.
21. Tudor Arghezi, *Postul de Radiodifuziune București,* în *Bilete de papagal*, nr. 272, 1928, p. 1.

Bibliography:

Poe, Edgar Allan, *Filosofia compoziției (The Philosophy of Composition)* în *Principiul poetic,* în româneste de Mira Stoiculescu, pref. de Matei Calinescu, București, Ed. Univers, 1971.

Minulescu, Ion, *Strofe pentru toată lumea (Stanzas for everybody),* București, Editura Casa Radio, 2012.

Manolescu,Nicolae, *Istoria critică a literaturii române(The critical history of romanian literature),* Pitești, Ed. Paralela 45, 2008.

García, Gustave, *The Actors' Art: a Practical Treatise on Stage Declamation, Public Speaking and Deportment.* London: T. Pettitt & Co., 1882.

Botta, Emil, *Versuri (Verses),* București, Editura Eminescu, 1971.

Sociu, Dan, *Vino cu mine știu exact unde mergem (Come with me i know exactly where we're going),* Iași, Editura Polirom, 2013.

Ivănescu, Mircea, *Biografii imaginare (Imaginary biographies),* București, Editura Casa Radio, 2012.

Gabriel Liiceanu, Mircea Ivănescu, *Măștile lui M.I. (M.I.'s masks),* Colecția Portrete în dialog, București, Ed. Humanitas, 2012.

Bacovia, George, *Rar (Rare), Seria: Colecționarul de voci,* București, Editura Casa Radio, 2013.

Sora, Simona, *Seinfeld și sora lui Nabokov (Seinfeld and Nabokov's sister)*, Iași, Ed. Polirom, 2014.

Cărtărescu, Mircea, Frumoasele străine (*The beautiful strangers*), Editura Humanitas, București, 2010.

Dimov, Leonid, *7 poeme rostite la radio (7 poems read at the radio)*, ilustrate de Constantin Popovici, cuvânt înainte de Ion Bogdan Lefter, Seria „Colecționarul de voci", București, Editura „Casa Radio", 2011.

Corneanu, Luminița, „Dimov citește"(Dimov reads) în *România literară, nr. 13, 10.04.2012.*

Stănescu, Nichita, *Cartea vorbită (The spoken book),* București, Editura Casa Radio, 2013.

Ghiu, Bogdan, „Presiune și bâlbâială" *(Presion and stammering), LiterNet,* consultat în 16 aprilie 2016, URL: http://atelier.liternet.ro/articol/13946/Bogdan-Ghiu/Nichita-1-Presiune-si-bilbiiala.html.

Stănescu, Nichita, *Fiziologia poeziei (The physiology of poetry),* București, Editura Eminescu, 1990.

Arghezi, Tudor, *Postul de Radiodifuziune (The national public radio) București,* în *Bilete de papagal*, nr. 272, 1928, p. 1.

La poésie de la Shoah: démonstrations de solitude

Naum LIDER

Universitatea Lille 3, Facultate de Științe Umane
Université de Lille 3, Faculté de Sciences Humaines
Personal e-mail: naum.constantin@gmail.com

The Poetry of Shoah: Demonstrations of Solitude

The following study focuses on Holocaust poetry's status with respect to the relation between the language and culture which represents the main issue when dealing with the Jewish poetry of the twentieth century. Holocaust poetry is based on authentic, original manifestations of common society experiences in that age. In all cases, this kind of new poetry used to be completely detached from older traditions. This is not a central characteristic of Holocaust poetry and Israeli culture in the first half of the last century, yet mystics seldom view themselves as standing in the middle of a culture. It is sufficient proof, however, to the fact that the varieties of Jewish mysticism expressed have not been exhausted. However, the poets of Holocaust were those who profoundly insert the trauma and confession in the subject of poetry. It was clear that they did not treat their personal problems of a poem lacking in depth, rather they talked about the silence of God, who was hiding His face when in contact with poetic interpellations.

Keywords: Holocaust poetry; Israeli culture; halutsim; trauma; poetic language.

Quelle que soit la pertinence des discours qui parlent de la Shoah, ou leur découverte traumatique, la vérité historique en est présentée sur un ton convenu afin que le lecteur ne puisse pas se décider sur l'utilité de ce genre. Que l'on parle de l'acception générale de l'événement, de sa négation ou de sa commercialisation, le genre poétique de la Shoah connaît une différence trop spécifique, conduisant à une articulation trop belle pourvu que ce genre poétique demeure général et indéfini, comme sont les chansons qui parlent indirectement sur le sujet (pas intégrées dans la recherche universitaire, en raison d'une luxation de l'esprit critique, au détriment des zones de témoignage très véhiculées dans la dernière période). Ainsi le lecteur est tenté de trouver dans la poésie de la Shoah une collection de lieux vrais, mais manquants d'efficacité comme une tautologie[1].

Par conséquent, cet essai ne cherche pas à dire *ce que devrait être* la poésie de la Shoah. Pas du tout dépourvu de vanité, cet essai a l'ambition de montrer *ce qui fait* la poésie de la Shoah, à l'aide de catalyseurs valorisés stratégiquement dans des contextes clairs. Pour ne pas tomber dans le piège des hérésies lyriques, il convient de souligner, tout d'abord, ce qu'est la poésie de la Shoah, à partir de ses relations directes avec les langues de la communauté juive.

Les Juifs ne perçoivent plus la langue hébraïque moderne comme une langue imposée ; après un long hiatus historique, elle est devenue aujourd'hui une *lingua materna*, parlée par des millions d'Israéliens. Si au cours des périodes antérieures de l'histoire moderne, l'hébreu a eu recours à une base essentiellement

mystique[2], en particulier dans la diaspora, le projet de la langue maternelle est aujourd'hui, peut-être, l'un des mouvements les plus intéressants et originaux, me risquerais-je à dire, de ces deux derniers siècles. Un regard rétrospectif pourrait rappeler au lecteur comment des stratégies bien nécessaires à une certaine époque peuvent se transformer en bêtes noires dans des périodes suivantes. La génération des *halutsim* a été divisée, dans l'exercice de l'hébreu dans les années 1940, entre des patterns culturels difficiles à prévoir, même si elle a tenté une découverte de soi, parallèlement à une découverte du pays. L'on a pu constater, à l'époque, une auto-absorption galopante et complète de la classe moyenne et, en même temps, une indifférence par rapport aux idées et à l'ordre social, dans un sens plus large, à laquelle ont contribué la concentration du pouvoir et des ressources.

Au début du XXe siècle, la poésie hébraïque a suivi une évolution atypique par rapport aux poésies d'autres langues, en raison du fait que, pour des raisons de langue, les linguistes ont décidé de choisir pour modèle de la langue moderne la prononciation séfarade au détriment de celle ashkénaze[3]. Après une immersion de la poésie hébraïque dans la *Tehiyah*, le prototype lyrique se détache progressivement de cette phase encore européenne (c'est-à-dire : *occidentale*). Suite aux mouvements radicaux dirigés par le sionisme poétique de C.N. Bialik et l'hellénisme de Saul Tchernikhovsky, l'on assiste à un changement de la voix ashkénaze au travers d'une poésie de plus en plus Mizrahi et séfarade.

Si dans la *Haskala* et les mouvements proto-sionistes *Hibbat Tsion* et *Tehiyah* l'on visait une simple modernisation du vocabulaire, tout en conservant des sujets déjà typiques dans l'hébreu mishnique ou rabbinique, la stratégie a été repensée dans la période suivante, dans un milieu économique et culturel de plus en plus précaire. La poésie hébraïque moderne s'est finalement déplacée, armes et bagages, dans un environnement laïque pour se revendiquer d'une écriture détachée des modèles traditionnels, bibliques.

De même, il est particulièrement important de prendre conscience des progrès de cette langue, lorsque les risques mécaniques et forcés de l'ancienne grande tradition de la rime ont été éliminés en faveur d'une reconfiguration totale des règles de la symétrie. La poésie hébraïque moderne a été soumise à un changement majeur de direction, sous l'influence des symbolistes Russes, au moyen d'un schéma métrique qui alternait beaucoup ïambes et anapestes. Et quel miracle que l'événement de la Shoah ait produit dans cette langue toute une génération de poètes qui s'approchent de leurs lecteurs par l'atmosphère, par *l'intention de cryptage*, par la syncope et par la syntaxe brisée : suffocation et impuissance de l'expulsion européenne ! La poésie de la Shoah ne révèle pas d'écriture isolée des options poétiques de l'époque, mais bien une expérience lyrique qui s'avère être connectée à la réalité des grandes vagues d'émigration en Terre d'Israël : une réponse prompte aux tragédies qui se déroulent dans la diaspora juive.

Compte tenu de tous ces aspects, la poésie de la Shoah, écrite en hébreu, est une poésie bâtie sur les événements tragiques et sur les relations antisémites de l'époque, décrites de façon fictionnelle ou non, par vocation compensatoire. La poésie de la Shoah fait partie de la sphère des genres qui répondent, de façon ontologique et contre le chronomètre, à certains thèmes du minimalisme des deux-trois dernières décades de la poésie : le Trauma, le Danger, la Mort et la Régénération.

Car la poésie de la Shoah met sous les projecteurs, comme des fils qui se distinguent de la grappe, la grâce *du* traumatisme, la malédiction *du* traumatisme, l'hypnose, la poétique de l'absurde et la maladie *du* et *par* le traumatisme. Le lecteur goûte les textes de la poésie de la Shoah avec l'assurance qu'il est le seul sur les photos – une sensation unique que l'authenticité leur confère : la convention de l'authenticité, et en particulier, la poésie de première étagère, même si sous les auspices malheureux d'une métaphysique haletante (car qui d'autre goûte, aujourd'hui, une poésie de profondeur, immergée dans les jeux ontologiques, érigée sur des échafaudages modernistes & aux pignons bibliques, avec un discours souvent pathétique et avec de la rhétorique large ?). Une aventure noire jette en pleine lumière les immersions hypocoristiques, des textes qui semblent être des monologues des *halutsim*, minimalistes jusqu'à la dernière ligne, ordinaires, et puis, à une lecture plus attentive, mettant en avant leur fonction esthétique (dans un registre bas, on l'appelle *ben-gourionisme*) : « J'ai tenu les mains devant moi dans les ténèbres / et mes doigts ont cherché en tremblant la lumière / effrayés par l'incertitude. // Je les ai donc ramenés / vers la paume / et ils ont commencé à grogner d'aise / comme des chiots pendant la tétée / animés d'une confiance sans bornes / pour l'équipe du poing serré. // Alors l'aube s'est levée » (Amir Gilboa, *Dans les ténèbres*)[4].

Continuant l'idée d'Adrienne Reich[5] sur le langage civique, la poésie de la Shoah devrait répondre à une façon d'écrire qui pourrait résister à la moyenne dégradante et à la culture de masse, qui sont ensemble plus convaincantes et plus puissantes qu'elles n'étaient au début du siècle dernier. Ce genre de poésie, vu par d'aucuns comme politique, a fait toujours de l'art contre la culture vandale. Puis, l'art innovant et transgresseur a été lui-même mis sur le marché, et pourtant il a réussi à donner une vie dialectale aux nouvelles formes et aux façons d'imaginer. Il reste à voir si et comment les poétiques innovantes de la Shoah sont nécessairement ou potentiellement révolutionnaires : vraiment, ont-elles simplement embrassé un langage

déraciné en profondeur dont elles sont évidemment les manifestations ? La question n'est pas dépourvue de fondement à la lumière des affirmations qui ont suivi le minimalisme hébraïque. En ce qui concerne la poésie de la Shoah, écrite en hébreu, la question fondamentale est inévitable : est-il possible qu'un imaginaire social radical puisse s'habiller d'un langage éclairci, même s'il a été utilisé ou dévalorisé par le marketing, la promotion et le souhait de confesser la tragédie ? Ici, on parle des besoins d'une langue poétique, dépouillée du langage compromis de l'État et de la classe moyenne sioniste. Mais encore, cette poésie peut-elle résister tel un art de réglage plutôt que comme une caisse de résonance pour la fragmentation et l'aliénation ? Le langage de la poésie peut-il devenir trop abstrait (*élitiste*, comme l'appellent certains), même quand il essaie d'imposer ce qu'Octavio Paz appelait « l'autre voix » ? Est-il possible d'écrire aux limites ? Bien sûr, ce langage est possible et il a toujours existé : la poésie de la Shoah le prouve assez.

Face à la mise en œuvre de l'extermination des communautés juives, nombreux étaient ceux qui ont ressenti le besoin de transmettre aux générations futures le récit de la catastrophe qui s'est abattue sur la communauté, volonté de témoigner du désastre qui explique la naissance d'un vaste corpus d'écrits de mémorialistes de la Shoah, dont on ne pourrait ignorer que la partie majeure a été rédigée en yiddish. Entre 1939 et 1945, le yiddish est le fer de lance de la résistance civile[6] dans les ghettos. Journaux clandestins, poésies vibrantes, spectacles de rédemption, écoles juives, tout est bon pour garder l'espoir.

Notamment, il y a aussi une relation profonde entre les Juifs et le yiddish, quand il s'agit de la diaspora. En parlant de cette langue, sur un corpus littéraire qui comprend huit siècles d'histoire, on verra une poésie de la Shoah écrite en yiddish : une poésie qui oscille entre la dérision (l'humour typique de l'homme marginal) et le sens du tragique, en reflétant tous ces registres du trauma, les jours d'une communauté de la diaspora, ses soucis et ses aspirations. Il ne suffit pas d'être juif pour écrire dans cette langue, quand on parle des faits reliés au judaïsme et des thèmes relatifs à l'exil. Certains d'entre ces écrivains, il faut les considérer comme uniquement juifs, mais aussi comme des illustrateurs d'une symbiose entre la culture juive et la culture européenne.

Après avoir perdu la moitié de ses locuteurs, le yiddish continuera de produire des historiens, des romanciers ou des poètes qui pourront valoriser cette langue. Comme la poésie yiddish moderne est établie et développée dans une pluralité de ses foyers, elle offre un tableau saisissant de l'évolution même des manières de vivre, du mode de pensée et de la sensibilité des Juifs de l'époque : « Le soleil / Ne se couche pas chez / Chagall. / Le soleil est sa palette. La forêt est / Joyeuse / Chez / Chagall. / Les arbres veulent devenir ses pinceaux. Depuis les saules / Jusqu'aux chênes, / Des bouleaux de Biélorussie aux hêtres de Boulogne / Et aux palmiers de Palestine. Chez Chagall vit / La tristesse / De la douleur juive » (Aron Kurtz, *Marc Chagall*).

Selon Charles Dobzynski[7], la poésie yiddish de la Shoah est à la fois une confession et un documentaire, un regard collectif et un témoignage sur les événements historiques, d'une inestimable valeur. Car ces poètes se situent dans la lignée des prophètes, comme Bialik ou Katzenelson, ils ont ressenti l'insupportable injure faite aux hommes ; qu'ils soient, comme Manguer, les continuateurs mélodieux des troubadours et des *Minnesänger*, comme Halpern, Leivick, Ravitch, des visionnaires comiques ; des chanteurs de la geste juive, comme Kulbak et Markish ; des lyriques forts comme Sternberg et Sutzkever ou des inventeurs et des architectes de la syntaxe, comme Glatstein ou Minkoff : ces poètes yiddish sont toujours des témoins qui traitent l'inquiétude, la véhémence et l'exigence, l'injustice et l'oppression politique de l'époque, même s'ils font partie d'une culture considère comme minoritaire et marginale.

Par ailleurs, durant les événements tragiques du milieu du XXe siècle, les Séfarades ont créé, eux aussi, une lyrique de la Shoah, en ladino et en caractères hébraïques (presque toujours dans l'écriture dite de Rashi)[8]. On a pu déjà constater une vague de traductions de romans français, italiens, russes et hébraïques dans cette langue, qui a continué jusque dans les années 1930. Après cet *âge d'or*, la clientèle judéo-hispanophone commence à diminuer avec l'apprentissage des langues tant locales qu'occidentales.

Les textes écrits en ladino, dans la période de la Shoah, montrent que la tendance des grandes générations littéraires, à commencer par la deuxième vague d'*Aliyah* en Terre d'Israël, est à développer un culte de la misère et du trauma de l'événement autour de l'affect, en abandonnant le cliché de *la poésie du juif persécuté*, ce nouveau type d'écriture étant susceptible de faire revivre les coordonnées d'une perception poétique inhabituelle. Synesthésique, mais, par cela même, amalgamé et incompréhensible, le monde de la poésie de la Shoah, écrit en ladino, se brise en lanières d'une illustration envoûtante : « Rose et Papillon parlent amicalement / La pauvre rose s'épanche et dit / nos destins sont bien différents / Seule et triste je suis dans les jardins et les monts / Aussi heureuse est ta vie / aussi lamentable et malheureuse est la mienne / Mais oh l'air te donne vie / Et moi cette terre me fait souffrir / Tu pars et reviens à l'aube / Je pleure quand le soleil doit paraître / Pour que nos vies soient heureuses / Prend ma racine, donne-moi des ailes » (Lina Albukrek-Kohen, *La Rose et le Papillon*)[9]. Pour quiconque est à l'écoute non seulement des images dans la poésie de la Shoah, vraiment remarquables,

mais aussi de la manière dont est comprise la poésie, il est tout à fait clair que l'envie d'écrire sur la vérité est parfois confondue avec le besoin de justice.

On restreindra la discussion lorsque ce qui semble relever du registre personnel se tourne vers un sens politique. C'est précisément la raison pour laquelle il faut clarifier comment les relations antisémites se sont infiltrées dans l'espace poétique, en soulignant le concept d'identité sociale au travers de l'épithète. La poésie de la Shoah, écrite en ladino ou en d'autres langues, doit répondre à la critique de la manière suivante : qui est responsable de la création de ce nouveau genre littéraire et est-ce qu'il apporte quelque chose de nouveau dans les mouvements littéraires de la période ? La question n'est pas sans fondement, puisque Dan Miron trouvait précisément dans la poésie des leçons de littérature partagées[10], à savoir un nœud philo-génétique, un lien entre les confesseurs de la poésie hébraïque et les prophètes de la poésie yiddish, que revendique aussi celle écrite en ladino, mais aussi la grande poésie juive, considérée encore comme une structure littéraire ethnique. En fait, à en juger de la perspective dans laquelle la poésie juive a évolué, en général, au cours des soixante dernières années, c'est-à-dire d'une addition convenable de ce genre poétique de la Shoah, nous pouvons comprendre si ce nouveau type de poétique clôt, ou bien favorise une nouvelle perspective sur la poésie des années '30 et '40.

La recherche sur la poésie de la Shoah est aussi intéressante, lorsque les paroles ne sont pas oppressantes et exclamatives, ni écrites pour être interprétées dans toutes les directions. Elles décrivent des biographies malheureuses, en aucun cas la poétique sophistiquée qui mélange la passion avant-gardiste de l'obscurité et la métrique expérimentale. Dans une comparaison, la poésie de la Shoah semble brute. Dans ce type de poésie nous trouvons l'affirmation de l'identité juive, jetée devant une bureaucratie hostile, en réalité regardée avec admiration, comme un geste politique et ironique : une déclaration ouverte de l'identité se cache dans la poésie de la Shoah, comme une histoire ambiguë et confondue.

Parler de la naissance de la poésie ayant pour sujet la Shoah, c'est parler d'une poésie mouvementée, réactive, directe, qui contraste avec la tradition et refuse la banalité de la lyrique de salon. Il faudrait chercher une définition progressive et contextuelle de ce genre poétique, en avançant quelques déterminants, mais aussi quelques principes méthodologiques, qui pourraient répondre à des interprétations de plus en plus complexes sur les événements historiques, même si ces principes dérivent l'un de l'autre, éclairant des sujets (pas encore) pris en compte. L'une des méthodes de recherche suppose rapprocher constamment la poésie juive des autres types de la poésie du monde européen ou oriental, afin d'en comprendre le développement sur la scène littéraire, même si l'on constate l'absence de public pour ce type d'écriture poétique.

En ce qui concerne la *méthode historique* pour définir la poésie de la Shoah, il faudrait prendre en compte les différents plans historiques dans la première moitié du XXe siècle, ainsi que les différentes références dans la communauté juive et à l'extérieur, dans la diaspora :

- les événements historiques qui se déroulent dans la communauté juive - la Shoah, la création de l'état, l'émigration en Palestine à l'époque, etc. - les événements qui ont influencé la communauté, en lui infligeant à vivre des tragédies ;
- les événements historiques qui se passent dans la diaspora juive - la révolution bolchevique, la Seconde Guerre mondiale, l'instauration des régimes communistes en Europe de l'Est, etc. - des événements qui ont favorisé la grande émigration juive de l'époque, en l'aidant à se débarrasser de toutes ces difficultés.

Traiter de la poésie de la Shoah suppose considérer toutes les données historiques, en expliquant les conséquences sur le travail poétique des grandes figures de la poésie, même si, à première vue, ce sont des événements insignifiants pour la réalité collective.

Il faudrait jeter aussi un regard social sur la biographie de chaque poète qui a une voix forte et reconnaissable au sujet de la Shoah. L'idée est de toucher toutes les catégories de poètes juifs qui ont écrit à la première personne sur la violence, la persécution, la censure et la propagande antisémite pendant la Shoah ; des poètes plus ou moins importants, plus ou moins connus. En travaillant sur l'idée que les poètes écrivent sur eux-mêmes – tout en cherchant un modèle intuitif et indépendant, à partir, mais aussi à l'écart, de tous les contextes et contenus politiques - on essaiera de mettre leur vie en rapport à leur œuvre. Même si ces poètes semblent appartenir à une époque révolue, située vingt ou trente ans dans le passé, ils ont donné naissance à une poésie capable de se protéger de l'influence hectique de la volonté sociale.

Notamment, on étudiera la poésie de la Shoah écrite par :

- des poètes juifs qui sont rentrés après les événements - ceux qui ont échappé à la tragédie - des réfugiés, des exilés, des poètes qui ont émigré dans un autre pays pour différentes raisons ainsi que leur patrimoine poétique jusqu'à ce moment ;
- des poètes juifs qui ne sont plus rentrés après les événements - ceux qui ont été assassinés pendant l'ethnocide - leur poésie connectée à la réalité de l'époque, les points de vue sur la tragédie de chacun, des moments poétiques liés à ces moments difficiles, l'héritage poétique projeté aujourd'hui.

À titre d'exemple, concernant l'œuvre poétique d'un poète de langue yiddish, il faudrait approcher le texte poétique de son journal, en marquant sans

aucune interprétation que la tragédie du poète n'est pas simulée dans toutes ces conditions connues.

Selon la *méthode linguistique*, on mettra sous la loupe une poésie écrite dans les langues vivantes de la communauté juive, ainsi que la lyrique exprimée dans les langues qui sont aujourd'hui en état de mort clinique mais que l'on parlait à l'époque : le yiddish et le ladino. De même, on survolera la poésie de la Shoah écrite dans les langues d'adoption, comme une réponse de la diaspora aux événements vécus.

En limitant notre perspective aux moyens linguistiques de s'exprimer, il s'agit d'en rechercher le statut dans l'expériment stérile du langage, en considérant que la poésie de la Shoah sera bientôt écrite dans ces langues :

- à l'intérieur de la communauté juive, comme des langues spécifiques - l'hébreu moderne, le yiddish et le ladino ;

- dans la diaspora, comme un espace constant sur l'influence des modèles juifs - l'arabe, l'anglais, le français, l'allemand, le roumain et l'espagnol.

Pour clarifier, on étudie une poésie spécifique de ces langues et de ses valeurs cultivées à l'époque, une poésie mise à jour, concentrée sur l'existence concrète et fulminante, tout en identifiant et confirmant les particularités de la poésie de la Shoah, pour chacun de ces moyens de s'exprimer. Il n'est donc pas obligatoire pour tout ce qui dégage de l'énergie et de la vigueur d'être forcément visible dans une zone créative, orientale ou l'autre, exposée aux influences et à la mimèsis européenne[11] ; on verra une poésie bâtie sur des langues laïques au carrefour de celles qui sont spécifiques de la communauté juive.

L'*environnement littéraire* dans lequel les valeurs juives prennent forme dans des structures lyriques sont à étudier en cherchant la règle et quelques exceptions, même si cette poésie est vue comme impopulaire et marginale. Rapportée constamment à l'ethnocide, par régions de refuge et de résistance, dont quelques-unes sont ignorées par l'establishment, la lyrique de la Shoah s'affirme aussi en considération des directions suivantes :

- la tradition générale de la poésie orientale ou européenne, développée dans les langues spécifiques de la communauté ou dans les langues d'adoption, des particularités du texte poétique dans la littérature visée - des perspectives thématiques et des techniques stylistiques en vogue, des formes expérimentales ou consacrées dans les œuvres de résistance ;

- la tradition personnelle du poète qui parle de la fiction sur la Shoah - la tradition choisie par chacun et son développement en conséquence - la motivation derrière le discours, connectée à la diversité du niveau poétique, le droit moral face à l'attention supplémentaire à la Shoah, les étapes de la création poétique par rapport aux modèles typiques, les réminiscences autobiographiques et celles de lecture, le contrôle sur ses propres possibilités.

Dans le contexte littéraire, européen ou oriental, on soulignera des particularités de la poésie de la Shoah, à travers une comparaison avec les autres types de poésie avec lesquelles la communauté juive sympathise. En effet, on pourrait comparer la scène littéraire et culturelle sur laquelle le poète joue un rôle établi et la poésie qu'il écrit, en observant comment il a eu son mot à dire dans les jeux littéraires à l'époque et aussi comment il a adapté la poésie de la Shoah dans ce contexte. Comme exemple, on verra comment, à la fin des années 1940, dans le *mainstream* du discours lyrique, quand l'anecdote personnelle a pris la place de l'argument critique[12], les vraies confessions ont sauvé le plan principal pour l'échange des idées.

On prendra en compte, dans le *contexte critique*, des poètes bien connus par la critique comme représentatifs du thème de la Shoah, en se guidant sur les opinions des critiques influents à l'époque, pas forcément juifs d'ailleurs, aussi bien ceux qui ont écrit dans la communauté que ceux de la diaspora, tous ceux qui ont marqué déjà une poésie qui traite d'une certaine manière le sujet de la Shoah.

L'idée est de brosser un tableau de la poésie de la Shoah, dont ces poètes sont considérés comme spécifiques, en comparant :

- les perspectives générales sur la poésie écrite dans cette période – la poésie qui a cherché à impliquer l'émigration, une poésie préoccupée seulement de soi-même et de son propre développement - les tendances générales de l'interprétation sur les événements poétiques, les perspectives nouvelles au travers de principes poétiques ;

- les perspectives spécifiques sur la poésie de la Shoah - les tendances de l'interprétation sur chaque poète qui traite du sujet, les valeurs poétiques proposées et commentées sur l'originalité du sujet, le rapport critique avec les thèmes principaux et la paraphrase. Par ailleurs, on se guidera dans l'étude sur les opinions des critiques sur la poésie de la Shoah, en cherchant les poètes qui sont déjà canonisés ou non, le but étant de découvrir les raisons pour lesquelles le poète a éte considéré.

En considérant que la poésie de la Shoah utilise des symboles spécifiques de ce type de poésie, mélangés ou redirigés dans le discours poétique, on les étudiera en donnant une perspective herméneutique, plus précise et intériorisée, sur ce type d'écriture énergique et tranchée, en activant une imagination contaminée d'une effervescence culturelle inattendue.

Par comparaison, le but est de prouver que ces principes ou ces idées s'expriment d'une certaine manière sur le sujet du trauma, s'ils privilégient le sujet directement ou non, en illustrant une poésie de la Shoah bien connectée aux niveaux culturels :

- le niveau culturel général - dans la communauté

juive ou dans la diaspora - des idées récurrentes à l'époque, des symboles véhiculés, les influences de l'espace culturel et social, l'objectif poétique visé contre l'indifférence à ces idées ;

- le niveau culturel spécifique - dans la poésie de chaque poète qui traite du sujet du pogrom – des idées récurrentes, développées par des symboles-clés, l'interprétation revalorisée sur le plan métaphysique, l'objectif poétique en relation avec le sujet suivi.

Pour utiliser la *méthode des symboles*, on adoptera une perspective comparative entre les plans culturels généraux et les plans spécifiques de chaque type de poésie de la Shoah, en soulignant un plan symbolique et un autre des idées converties délibérément sur le sujet. Comme exemple, dans l'œuvre poétique d'un poète de langue hébraïque, on observera comment une idée ou un symbole suivra le trajet, toujours en comparaison avec les modèles généraux de la poésie orientale, écrite en ladino ou en arabe, et en rappelant parfois aussi les influences de la poésie européenne.

Pour simplifier, l'on devrait considérer les circonstances qui ont produit des théories sur le sujet de la Shoah. Toutes les victimes de la Shoah étaient des individus uniques et leur mode de réaction à l'événement était différent (des personnes religieuses n'ont plus cru en Dieu et d'autres, des incroyants auparavant, sont devenues croyantes : des certitudes ont été mises en doute et les doutes ont pu se transformer en certitudes). Il n'y a aucune réponse finale sur l'événement, on trouve seulement des enregistrements provenant des champs de concentration (des réponses religieuses et sociales en forme active ou passive).

À titre d'exemple, les réponses poétiques ont pris différentes formes dans la Shoah, dictée par l'étymologie et la majuscule qui expriment le sens politique :

le terme *Shoah* (*calamité* ; d'après le linguiste et traducteur Henri Meschonnic[13], *catastrophe naturelle*) : il est rejeté par les rabbins, parce qu'il est considéré comme limité, malgré le fait que le quotidien israélien *Haaretz* a utilisé ce terme pour désigner les crimes des nazis. En plus, en Eretz Israël, le Premier ministre David Ben Gourion a établi Yom Ha Shoah et aussi dans la diaspora française, le terme est entré dans l'histoire avec le film de Claude Lanzmann, *La Shoah* (1985). Comme les critiques israéliens se sont opposées au sujet, les poètes ont écrit en hébreu souvent avec des références à la signification du terme imposé par *Haaretz* : parmi les premiers qui ont écrit au sujet de la Shoah, Anda Pinkerfeld-Amir a traité directement le problème, devenant un modèle de ce genre en Eretz Israël.

- le terme *Holocauste* (la version anglaise de la *Shoah*, tout d'abord utilisée par les éditeurs Donald Niewyk et Francis Nicosia[14]) : désigne exclusivement la tragédie qui a frappé la communauté juive. Le terme est devenu officiel aux États-Unis, avec la création du musée « United States Holocauste Memorial Museum », en 1993. Il est particulièrement utilisé dans la poésie juive britannique où il a donné naissance à tout un genre de poésie de l'exil, commençant par l'œuvre de Karen Gershon.

- le terme *Hourban* (*destruction*), proposé par le rabbin Isaac Hutner, fut principalement utilisé par les conservateurs, qui faisaient référence à la première et la deuxième *Hourban* (*la destruction des deux Temples*) ; la différence qu'ils font ne porte que sur l'intensité : la Shoah n'était pas considérée comme un événement unique, mais plutôt comme un plan divin, que l'homme ne peut pas comprendre. Par ailleurs, l'idée fut embrassée par la poésie yiddish, en la justifiant par, de façon compensatoire, par la création de l'état d'Israël : la poésie de Itzic Manguer le prouve assez.

- le terme *Tremendum* (dérivé de *mysterium tremendum*, description du sacré par Rudolf Otto), est utilisé par A. Cohen pour définir l'événement comme un mal absolu, qui ne peut être compris, précisément parce que le *tremendum* désigne les champs d'extermination. Utilisé parfois, le sens de ce terme apparaît formellement dans la poésie juive écrite en ladino, en français et aussi en roumain : l'idée est de comprendre le génocide juif et ses hautes significations. Dans cette optique, la poésie de André Spire est un exemple pour un discours distillé et presque biblique.

Lorsqu'on pense aujourd'hui à la poésie de la Shoah, on le fait sous l'influence des théories thématiques, véhiculées depuis le milieu du dernier siècle : en particulier, par l'image quasi définitive des poètes qui composent le canon de la Shoah. Il est donc à rechercher la relation que ce type de poésie a aux autres discours lyriques. Le but est de découvrir comment des critiques très forts à l'époque ont confondu la poésie de la Shoah avec la poésie du pogrom ou bien avec celle du trauma. D'un point de vue social, l'impact de la Shoah sur les générations littéraires est à étudier, mais aussi chaque poète qui a traité ce segment historique. Les poètes ont refusé ou bien ont accepté les données de la Shoah, bien que certains ont préféré le silence. Leurs sentiments sont différents par rapport à l'environnement dur, c'est exactement pourquoi les critiques ont vu dans la poésie de la Shoah le nœud entre le trauma et le pogrom.

Si des théories ont commencé à apparaître sous la loupe de l'histoire, il faut d'abord observer la perspective objective de la vérité qui sort du calcul, puisque sous les auspices rabbiniques, la poésie de la Shoah a été soumise à une optique subjective. Il faut voir quelle partie de la vérité historique le poète a-t-il relaté dans la communauté juive, mais aussi la façon dont le poète de la diaspora a vu les choses. La question est donc inévitable : quelle importance poétique est donnée à l'événement de la Shoah, à sa connexion aux autres événements déroulés dans la diaspora ou bien

dans la communauté juive ? Et, si la Shoah n'a pas reçu l'importance maximale, à quels événements était-elle associée et sur quels principes de transmission de la vérité ? La dispute n'est pas vide de sens, puisque la poésie de la Shoah a dû faire face à de nouvelles provocations. Par exemple, la poésie juive allemande, selon Théodore Adorno. La confrontation a souligné l'utilité de ce genre, comme le montre Paul Celan : la confession de la vérité historique pour la postérité.

Même si Simon Halkine ne reconnaissait en Bialik qu'un écrivain, et notamment un créateur du langage qui ne résonne pas avec la poésie excessive et inquiétante de la Shoah, il ne peut cependant ignorer son statut d'innovateur de la langue : à savoir son projet ? d'utiliser et prendre en compte les mots comme des instruments d'une connaissance absolue. Le langage poétique fonctionne ici comme une substance forte qui occupe tout le volume mis à la disposition par un conteneur, la poésie étant un espace fermé dans lequel tout est rempli de signification. De cette perspective, ce que la poésie de la Shoah révèle est le déplacement des limites imposées par le langage courant, en occupant le texte aux significations, en s'appuyant sur un certain contenu poétique et linguistique : « Je me lève chaque matin de mon sommeil / Comme pour la dernière fois. / Je ne sais ce qui m'attend / Et peut-être qu'au fond / Rien ne m'attend. / Le printemps qui vient est celui qui fut. / Je sais ce qu'est le mois d'Iyar / Et je m'en moque » (Dalia Ravikovitch, *Du jour à la nuit*).

Une constante de la poésie de la Shoah est l'identité juive, soulignée à plusieurs reprises, qui a comme centre l'État d'Israël et aussi le contraste ontologique poète-Divinité[16] :

- Le rabbin réformé Ignaz Maybaum a proposé l'idée selon laquelle la Divinité a utilisé le peuple juif comme des victimes dans un processus de destruction créative. Pour clarifier, le monde juif avant la modernité a dû être annihilé et le régime Nazi était l'instrument à travers lequel la société juive a pris une autre forme. À cet égard, certains poètes parlent d'une crucifixion, qui sert comme une leçon pour l'humanité. Sans être viscérale, comme on l'a affirmé tant de fois, la poésie de Avot Yeshurun va dans la direction fixée par Ignaz Maybaum, dans une spirale de l'intensité : « Portes pures / gardez-moi / que nul ne / m'escorte dans // la solitude du cercueil / sinon le Créateur / des âmes. Comme / ce fut // dans l'enfance quand je me levai à l'aube / à l'aube je me lavai / les mains et je crus / que mes paupières étaient ouvertes » (Avot Yeshurun, *Portez en silence*).

- Eliezer Berkovits considère que le judaïsme est une croyance dans un développement constant, en rejetant les penseurs désillusionnés qui n'ont pas vécu les choses eux-mêmes. Berkovits ose mettre la foi du Juif qui souffre en contraste avec la culpabilité chrétienne qui a contribué à la Shoah. Comme exemple, dans la poésie écrite par Hannah Szenesh, il y a aussi des moments d'accalmie apparente, si on peut toutefois parler d'accalmie dans son cas, sans essayer de se censurer.

- Irvin Greenberg s'adresse aux Juifs progressistes par la loi orthodoxe. Elle fait le lien entre la Shoah et le Sinaï, en mettant en doute que le judéocide soit un événement unique. Utilisant le concept de Martin Buber, selon lequel la Divinité se cache, cette philosophie recommande à la judéité de renoncer à la modernité, tout en suivant le plan divin. En d'autres mots, les Juifs doivent être témoins de ce travail, même si la Divinité n'est pas présente. À titre d'exemple, la poésie écrite par Léa Goldberg produit une effervescence des sionistes. La poétesse écrit sur ces expériences-limite, pour supprimer la ligne de démarcation entre la modernité et la Divinité : « Car je suis le bourgeon et car je suis le fruit, / Je suis mon avenir et je suis mon passé, / Je suis mon avenir et je suis mon passé, / Je suis le tronc stérile et esseulé, / Et tu es toi - mon temps et mon chant » (Léa Goldberg, *L'arbre chante au fleuve*).

- Emil Fackenheim propose le dicton « Le Juif doit survivre ». Revendication majeure, cette idée exige que la communauté et le judaïsme résiste, quelles que soient les conditions. Georges Bataille[16] a soutenu que les arts gardent en nous l'angoisse et ils proposent aussi la solution de sortir. Dans la poésie écrite en yiddish, on verra le contrôle du trauma par l'exercice de l'écriture : « Chaque homme a sa chanson et chaque homme a son ombre, / Quand passe la chanson, l'ombre toujours le suit / Qui jamais ne se lasse et se traîne avec lui, / Ils se lèvent ensemble, ensemble un jour ils tombent » (Itzik Fefer, *Les ombres du ghetto de Varsovie*).

Pour plus d'un demi-siècle, l'idéal des théories sur la Shoah a été la configuration progressive d'une perspective *pro-establishmen*t, qui pourrait restructurer les préjugés associés au traumatisme, mis en œuvre dans le mental humain, en particulier par les écritures d'Elie Wiesel, Richard Rubinstein ou Hans Jonas. Le point de convergence de ces trois penseurs est de privilégier la victime - le trauma - dans tous les domaines poétiques. L'Académie Catholique de Hans Herman Hendrix a permis ainsi aux penseurs chrétiens de se confronter sur le sujet de la Shoah aux professeurs juifs, parmi lesquels Emmanuel Levinas, Baron Jakobovitz, Jakob Petuchowski et Albert H. Friedlander. Autrement dit, dans la poésie de la Shoah se concrétise l'un des suprêmes souhaits de la diaspora, celui qui ne fait pas forcement de l'art, mais pourrait créer un sous-texte du judaïsme, un sous-titre pour l'existence juive.

Une conséquence naturelle du fait que dans la poésie de la Shoah le traumatisme est considéré comme une norme, et les autres aspects sont définis seulement par rapport à lui, c'est que les aspects essentiels, tels que la langue, sont érigés tous autour du principe de

traumatisme. En avançant le concept du *tremendum*, qui a suscité des réactions véhémentes parmi les chercheurs de la Shoah, A. Cohen et Eugène Borowitz insistent sur l'idée que le traumatisme est présent aux niveaux linguistiques et que le langage doit porter, sans justification, de la culpabilité.

Donc, le recours à certains outils, opposés à la victimisation, représente le premier signe d'un mouvement qui produirait une fissure dans l'*establishment* littéraire. Transitive et ayant la capacité d'arriver à la cible plus facilement que les textes critiques, par l'appel aux émotions, la poésie de la Shoah s'oppose à ces théories du trauma (comme elles étaient conventionnellement présentées par quelques rabbins). L'émotion négative a toujours été vue comme un exposant de la culpabilité et de la rationalité face au sujet, vue comme une indifférence. Ainsi, la poésie écrite en Israël par Hamutal Bar-Yosef, David Shimoni, Gabriel Preil et Léa Goldberg (cette dernière a signé de nombreuses études littéraires) refuse cette théorie. La nature technique du discours et le langage direct rétablissent l'égalité entre la diversité thématique et la confession dans la littérature.

Note:

1. Radu Vancu, *Poezie și individuație*, Tracus Arte, Bucarest 2014, p. 15.
2. Francine Cicurel, *Anthologie du judaïsme*, Nathan, Paris 2007, p. 282.
3. T. Carmi, *The Penguin Book of Hebrew Verse*, Penguin Book, Londres 1981, p. 67.
4. Emmanuel Moses, *Anthologie de la poésie en hébreu moderne*, Gallimard, Paris 2001, p. 118.
5. Voir Adrienne Rich, *Crezul unui sceptic pasionat*, traduction en roumain par Anastasia Gavrilovici, dans *Poesis International*, nr. 1 (19), Bistrița 2017, pp. 7-13.
6. Emmanuelle Polack, רעטכאָט סרעבערג־ןלויק מעד, L'Harmatan, Paris 2012, pp. 57-59.
7. Charles Dobzynski, *Anthologie de la poésie yiddish*, Éditions Gallimard, Paris 2000, pp. 21, 235.
8. Jean-Cristophe Attias, E. Benbassa, *Dictionnaire de Civilisation juive*, Larousse, 1997, p. 164.
9. Voir Lina Albukrek-Kohen, *87 anios lo ke tengo: (poemas)*, Gozlem, 1988.
10. Dan Miron, המודקה תילארשיה הרישב סידה: ואמצעה עוזעז (*The Prophetic Mode in Modern Hebrew Poetry*), traduction de l'hébreu par Laurence Sendrowicz, Toby Press, New York 2010, p. 322.
11. Voir Simon Halkine, *La littérature hébraïque, ses tendances, ses valeurs* (traduit de l'anglais par Abraham Goldenson), Paris, Presses Universitaires de France, 1958, p. 89.
12. Voir Ezra Spicehandler, *An Outline History of Modern Hebrew Poetry* (1880-1965), dans Stanley Burnshaw, T. Carmi, Ariel Hirschfeld and Ezra Spicehandler, *The Modern Hebrew Poem Itself*, Detroit, Wayne State University Press, 2003, pp. 314-318.
13. Henri Meschonnic, *Pour en finir avec le mot Shoah,* dans *La revue des ressources*, 2009.
14. Donald Niewyk et Francis Nicosia, *The Columbia Guide to the Holocaust*, Columbia University Press, 2000, p. 45-52.
15. Geoffrey Wigoder, *The Encyclopedia of Judaism*, Bucarest, Hasefer, 2016, pp. 293-296.
16. Voir Georges Bataille, *La Littérature et le mal*, Éditions Gallimard, 1957.

Bibliographie:

Alter, R., *Modern Hebrew Literature*, Behrman House, New York, 1975.

Attias, Jean-Cristophe; Benbassa, E., *Dictionnaire de Civilisation juive*, Larousse, 1997.

Carmi, T., *The Penguin Book of Hebrew Verse*, Penguin Book, Londres,1981.

Cicurel, Francine, *Anthologie du judaïsme*, Nathan, Paris 2007.

Dobzynski, Charles, *Anthologie de la poésie yiddish*, Éditions Gallimard, Paris 2000.

Govrin, N., *Alienation and Regeneration*, MOD Books, 1989.

Simon Halkine, *La littérature hébraïque, ses tendances, ses valeurs* (traduit de l'anglais par Abraham Goldenson), Paris, Presses Universitaires de France, 1958.

Kerbel, S., *Jewish Writers of the Twentieth Century*, Taylor and Francis Group, 2003.

Lazăr, R., *Talking about Evil*, Routledge, Londres, 2017.

Mazor, Y., *Israeli Poetry of the Holocaust*, Rosemont Publishing, New York, 2008.

Moses, Emmanuel, *Anthologie de la poésie en hébreu moderne*, Gallimard, Paris, 2001.

Rich, Adrienne, *Crezul unui sceptic pasionat*, traduction en roumain par Anastasia Gavrilovici, dans *Poesis International*, nr. 1 (19), Bistrița 2017.

Vancu, Radu, *Poezie și individuație*, Tracus Arte, Bucarest 2014.

Knowledge and the Communicational Sphere

Raluca STANCIU

Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu, Facultatea de Științe Socio-Umane
"Lucian Blaga" University of Sibiu, Faculty of Socio-Human Sciences
Personal e-mail: ralucasoare2003@yahoo.co.uk

Knowledge and the Communicational Sphere

The communicational sphere emerges as a heterogeneous, polyphonical, interference-breeding and event-harboring frame, not lastly pseudo-gnoseological, in which the symbolic forms, as instruments of communication and knowledge, are structuring an interpretive and constructive process, while delineating standards for the status-quo of knowledge. The operational, the functional and the exploitable, as well as the ideological narrowing resulting from tracing and reconfiguring certain meanings determines an erosion of the critical conscience and even a defeat of reason in the battle for the domination over information, social values and patterns that are instrumental in decrypting meanings.

Keywords: communication, conformism, confirmation, consensus, conscience, social context, media culture, rational knowledge, decrypting, event, reason, ideology, intelligibility, interpretation, understanding, mediation, social order, power, reality, sign, meaning, simulacre, symbolic system, public space, print.

We find ourselves today amidst a culture of communication rather than a culture of knowledge, that is, a loquacious culture in which it is not the thing itself that receives our focus, and likewise not the very concept of idea yielded by knowledge, but the *signum* instead, generated and enhanced by the system of mass media as it is. The content or message enunciated by this media establishment has a purely formal character, does not claim to be holder of authority and validity in a certain field, suppressing the sequential relation between information and reaction. On looking for reference and meanings, we discover opinions of authors unknown, patterns, terribilism stripped of identity but unquestionable in character, stereotyped, incessantly repeated without proper mental control, composing a code that is eroding the content, transforming the message in nothing else than "a pretext to reaffirm the code and the referent, these being strictly identical" (Thom 2005, 117). This immeasurable *corpus* of *signs* that are translations of things, facts and phenomena ultimately determines an inevitable gnoseological compromise.

From a perspective of sociology of symbolic forms, the means of communication become structuring structures, i.e. instruments of knowing and constructing the world. "The symbolic power represents the power to construct reality, tending to establish a gnoseological order which is the immediate significance of the world (especially the social world)" (Bourdieu 2012, 178). As instruments of knowledge and communication, the symbols also exert a function of social integration, "making possible the consensus regarding the sense of the social world, that contributes fundamentally to the reproduction of the social order" (Bourdieu 2012, 178). The circulation of this symbolic power exercised by a body of specialists within a given field of production describes a relation between those who wield it and those subjected to it, meant to lead to a "construction

Sursă foto: https://blogs.cul.columbia.edu/rbml/files/2015/03/C.-Wright-Mills-at-Columbia-Flyer.jpg

of the given through enunciation" (Bourdieu 2012, 178), to a confirmation or transformation of the vision and action upon the world.

When referring to the symbolic construction of the public space, we embrace the prerequisite of a collective interpretive memory. The participation to the mediated experience presupposes a process of interpretation of symbolic forms that is grounded socially, historically and discursively, mediated by a hermeneutical model owned by the individual, as part of a pre-existing social and historical context. In other words, by interpreting symbolic forms, we are merely reinterpreting something that is pre-interpreted. Symbols receive an instrumental function of pointing to or reconfirming meanings, and the medium becomes a context favorable to the birth of ideologies[1] and to an ideological solidarity by blurring out differences and opposition.

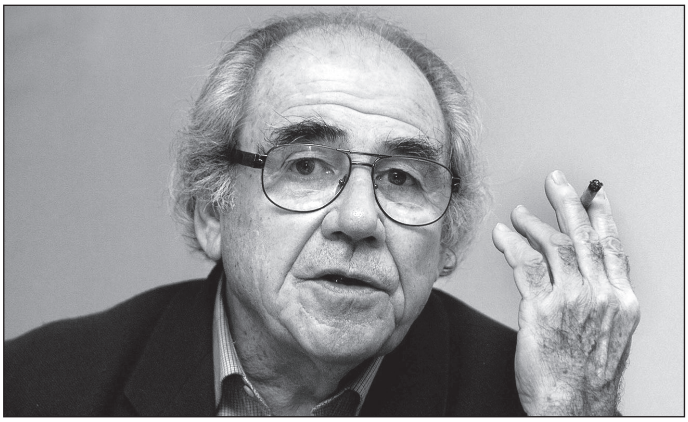
The simplification and gliding of narratives into the public tongue, the construction of dominant definitions and their perpetuation due to the approval of the public, as well as the transposition of reality within the categories of common sense are all shaping this ideological character of the communicational space. Defined by Gramsci as "a worldview borrowed in a non-critical manner by various social and cultural contexts which are cultivating the moral individuality of the common person" (Gramsci 1971, 419), common sense manifests itself as a consensual conviction, embedded in popular wisdom, that helps us into configuring a world in simple terms, without retorting to logic and without argumentational constraints.

The only one meant, through its opening towards the world, to counter the ideological enclosure, by generating prospective meanings, is the event. As Claude Romano declares (Romano 1998), an event distinguishes itself from mundane facts. Romano's event-related hermeneutics defines the event as negative instance (something that was never before); an event rather traces an absence, it always occurs to a subject, thus reconfiguring the entire context of its outbreak. The communicational space bestows an event-marked character upon daily life, but Romano distinguishes the event from the daily intra-mundane happenings that mostly bear an impersonal character, by not happening to somebody in particular. The event does not have a preliminary context, is not etched in the sequel of daily life; but re-articulates the sense of this daily life. Thus, reconfiguring every time the reality within which it occurs, it often creates a sense that is inaccessible to any immediate explanation.

Departing from Austin's theory that the analysis of communication is intrinsically related to an analysis of action within its social context, Thompson (Thompson 2000) develops a hermeneutics of mass-media, treating the media products as symbolic forms *par excellence*, whose perception involves a process of interpretation, construction and creativity. The entire act of production, transmission and reception of the symbolic content involves a process where new types of social relations, new ways for individuals to relate to themselves, a new sense of history and, consequently, a new pattern of knowledge are created. The symbolic power is "this capacity to interfere with the course of events, to influence actions of others and to truly create events, by producing and transmitting symbolic forms" (Thompson 2000, 21). The symbolic content, or what Bourdieu calls „cultural capital" is within the economic, political or knowledge-governed milieus, perceived as displaying power and authority. Consequently, as Harvey affirms, "mediatization becomes the illusory, transient and elusive means in which a society of fluctuating values expresses its nostalgia for the bygone common values" (Harvey 2002, 290) or, as we could add, a nostalgia for a way to something considered to be absolute and unconditional.

It is unanimously agreed upon that all perceptions are schematically determined, and therefore the selection of stimuli is to be achieved by virtue of a tendency of receivers to construct patterns. If the process of perception be at the same time a process of construction, then the receiver is more likely to select those stimuli that best match the construction, reducing the degree of ambiguity and eliminating what is strikingly different, in order to achieve harmony for the entire construction. Understanding takes place when the receiver engages an unconsciously possessed code in order to decrypt the symbolic constructions provided by mass-media, in tune with his own key of understanding. This schematic process of decryption creates the illusion[2] of immediate, yet most of the times faulty understanding.

Media productions provide something akin to



Sursă foto: https://charliebury.com/2015/10/16/a-theory-of-film-psychoanalytical-studies/

standards of orientation and ordering that belong to the status quo which the same media proclaim the necessity to confirm. These standards that the mass-media etches into consciences will engage in a process of being accepted without being analyzed or verified, in other words, without being tested for substance. By contrast with a Kant imperative requirement, as Adorno says (Adorno 2005), "the categorical imperative of the cultural industry has nothing in common with the idea of freedom". The industry of culture proclaims conformity to what exists "as reflex of power and omnipresence of this imperative", by determining the replacement of conscience with confirmation, the result being an erosion of the conscience's critical function and the immediate identification of the individual with the perceived product. Therefore, those opinions, ideas and values that transcend the pre-established schematic edifice of understanding and action will end up being devalued, redefined or even removed.

C. Wright Mills, Herbert Gans, Dallas W Smythe or Douglas Kellner record a rise in authority inside the „cultural establishment"[3], very visibly manifested in the acts of communication. Kellner considers that the distinction between culture and communication is much too rigid and also arbitrary to a certain extent, since culture is by its very nature communicational, and communication is culturally mediated; the latter representing the manner in which culture becomes disseminated, updated and simplified. While intimately connected to the mechanisms of power, "the media have colonized the culture" (Kellner 2001, 48), while culture cannot be defined any more as media culture, and the struggle of social groups for the control over „the resources of society" is nothing else than "the fight for the power to determine or control social values, myths, symbols and information" (Gans 1969).

The dilution of the critical spirit and the power to reason, fueled by a shift of emphasis from conceptual to an iconic symbolism[4] determined Alvin Gouldner to consider that "the very foundational values shared by any ideology are prone to being eroded". This possible demise of ideology is seen by Gouldner not as the death of reason, but as its transformation into "a higher model of conscience", or "higher rationalism" which has its technological, scientific and rational-pragmatic support. (Gouldner 1990)

On revealing the „defeat of the mind" by the hedonism of daily consumption, Alain Finkielkraut (Finkielkraut 2015) notices how the planning, the knowledge of operating principles, the functional and the exploitable become exclusive ways of the mind, and what cannot be integrated into this instrumental reasoning, that is, what we call meditative thinking or culture, becomes dissolved into the cultural, entering into the realm of pleasure and entertainment. The public space, as forum for the exchange of rational arguments, turns into a simple place for free expression, outside norms, under the urge of expediency, spontaneity and efficiency.

This technique, also decrypted by Heidegger (Heidegger 1980) as a supreme form of the rational conscience, as a system of controls that gets to dominate the very handler, at the same time depriving him of an experience of authentic truth, becomes for McLuhan (McLuhan 2005) an extension of one's being, by which we are trying to discover the principle of intelligibility. The predominant preoccupation for the effect of communication, to the detriment of its meaning, as well as the dissolution of the referent within the system of *simulacre-signa* determines an implosion of reality into the hyper-reality of a universe emptied of its essence, with no separation between objects and representations, between concrete and fiction (Baudrillard 2008). Therefore, the practices of communication and knowledge are situated at a crossroads between social logic and technical logic, taking shape around a double mediation: "technical,

because the used instrument structures the practice, and social, because the mobile, the ways of use and the granted meaning find new forces within the social body" (Jouët 1997).

We can state that the ways in which we relate to knowledge are conditioning the way in which we perceive ourselves and the others, delineating an array of possible ways of action in relation to ourselves and to the others. In its role as generator of knowledge, the communicational space greatly operates by creating an illusion of normality, according to which we are urged to weigh the truth. If we have abandoned the search for certainty in favor of interpretations prevailing by virtue of power they are vested with contextually, we have the duty to not abandon the quest for rightness and reason that the latter are grounded in.

Note:

1. Insofar as knowledge is socially determined, ideology is a co-extension to the sociology of knowledge. We will therefore regard the concept of „ideology" from a perspective of the knowledge-power relation.If the symbolic forms are forms of knowledge, then their use in determined circumstances can serve to create and maintain certain relations of power. Consequently, the symbolic forms and systems are not bythemselves ideological, they become such by the way in which they are used and understood in specific social and historical contexts.
2. The term *illusion* has to be understood in the key of sociological anaysis applied by Bourdieu on the artistic discourse, that of an effect from "agreement among the presuppositions, or more precisely construction schemes that the narrator and reader (…) engage in producing and receiving the literary work and that, if shared, serve to edifying the universe of common sense". (Bourdieu 2012, p. 414)
3. Mills defines the cultural apparatus as as a medium in which individuals interpret and render what they observe. Positioned between conscience and existence, this cultural apparatus is the source of opinions, intepretations, definitions that we bestow on reality, on the standards of credibility and even on the channels of feeling. (Kim Sawchuk 2001).
4. The televisual message, with its analogical and synthetic structure involves a cultivation of sensitivity to the detriment of the critical spirit or intellectual clarifications.

Bibliograhy:

Adorno, Theodor (2005): Rezumat despre industria culturii [Summary on the Industry of Culture].Idea nr.20. In: Alexander, Jeffrey C. / Seidman, Steven (2001): Cultură și societate. Dezbateri contemporane [Culture and Society. Contemporary Debates]. Iași: Ed. Institutul European.
Baudrillard, Jean (2008): Simulacre și simulare. [Simulacres and Simulation]. Cluj: Ed. IDEA Design & Print.
Bourdieu, Pierre (2012): Limbaj și putere simbolică [Language and Symbolic Power]. București.: Ed. Art.
Bourdieu, Pierre (2012): Regulile artei [The Rules of the Trade]. București: Ed. Art.
Finkielkraut, Alain (2015): Înfrângerea gândirii [The Defeat of the Mind]. București: Ed. Humanitas.
Gans, Herbert J. (1972): The Politics of Culture in America: A Sociological Analysis. In: McQuail, Denis (1972): Sociology of Mass Communication: Penguin Books.
Gouldner, Alvin (1990): Ideologia, aparatul cultural și noua industrie a conștiinței [Ideology, the Cultural Establishment and the New Industry of Conscience]. In: Alexander, Jeffrey C./Seidman, Steven (2001): Cultură și societate. Dezbateri contemporane [Culture and Society. Contemporary Debates]. Iași: Ed. Institutul European.
Gramsci, Antonio (1072): Prison Notebooks. London: Lawrence&Wishart.
Harvey, David (2002): Condiția postmodernității [The Condition of Postmodernism]. Timișoara: Ed. Amarcord.
Heidegger, Martin (1980): Dépassement de la métaphysique. In: Essais et conférences. Paris: Gallimard.
Jouët, Josiane (1997): Pratiques de communication et figures de la meditation. Des méias de masse aux technologies de l'information et de la communication. In: RémyRieffel (2008): Sociologia mass-media. [The Sociology of Mass-Media]. Iași: Ed. Polirom.
Kellner, Douglas (2001): Cultura media [Media Culture]. Iași: Ed. Institutul European.
McLuhan, Marshall (2005): Understandig Media. London, New York: Routledge.
Romano, Claude (1998): L'événment et le mond. Paris: PUF.
Thom, Françoise (2005): Limba de lemn [The Wooden Language]. București: Ed. Humanitas.
Thompson, John B. (2000): Media și modernitatea: o teorie socială a mass-media [Media and Modernity: a Social Theory of Mass-Media]. București: Ed. Antet.
Sawchuk, Kim (2001): The Cultural Apparatus: C. Wright Mills' Unfinished Work, American Sociologist, 32, no 1.

Frithjof Schuon și înțelegerea islamului

Dragoș DRAGOMAN

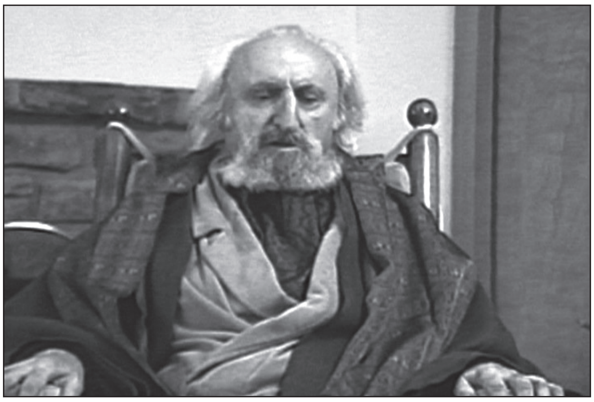
Universitatea „Lucian Blaga", Facultatea de Științe Socio-Umane
"Lucian Blaga" University, Faculty of Socio-Humanistic Sciences
Personal e-mail: dragos.dragoman@ulbsibiu.ro

Frithjof Schuon and the effort of understanding Islam

Understanding Islam is nowadays a very difficult task. Unduly associated with terrorism, violence and intolerance, Islam is hard to understand by a secular European society. However, Islam remains a genuine belief, a religion offering its own path for complete liberty and eternal life. Redemption, divine knowledge and eternal living are no longer issues for Westerners, that is why Islam is hard to comprehend. The article offers a brief insight on the pillars of Islam, focusing on the importance played by doctrine, the daily practice, the Quran and the Prophet himself, as the best image of Man and the guide of mankind. Although brief, the insight could be enough to make understand that Islam is one of the ways of attending the perfection of our earthly living and one specific way of getting the divine knowledge and the inner freedom.

Keywords: Islam, religion, civilization, spirituality.

Dificultatea de înțelegere a islamului de către europeni pare mai mare astăzi decât oricând înainte, pentru că opoziția dintre Europa și islam provine tot mai mult din opoziția dintre o societate modernă și una tradițională. În ciuda curiozității anterioare a civilizației europene cu privire la spațiile culturale, tradițiile și obiceiurile țărilor islamice,[1] islamul este tot mai greu de înțeles de către o societate tot mai laică, mai profund modernă, când modernitatea înseamnă limitarea interesului cunoașterii la limitele pur umane.[2] Radicalismul, fanatismul, terorismul, toate atribute larg răspândite ale islamului în ochii multor europeni sunt greu de înțeles pentru că puțini oameni în Europa mai sunt în stare să creadă că motivațiile pur religioase pot determina, conduce și mobiliza indivizi și grupuri. Dincolo de religie, europenii caută alte explicații ale evenimentelor.[3] Religia în sine nu este o explicație suficientă, iar pentru unii europeni ea este chiar un paravan sau o scuză.



Sursă foto: http://www.frithjofschuon.info/english/filmclips/default.aspx

Islamul continuă să reprezinte pentru multe sute de milioane de oameni o cale pentru mântuire, pentru eliberare.[4] Islamul este o relație între Dumnezeu,

creator, real existent și om, văzut ca inteligență transcendentă și voință liberă. Omul nu este decât un receptacol pentru Absolut, căci este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, și este umplut din abundență cu adevărul Absolutului și mai apoi cu legea Absolutului. Dacă islâm înseamnă literal „supunere", atunci supunerea nu poate fi decât voluntară, supunere față de un adevăr transcendent, el este în mod esențial un adevăr și o cale, sau mai bine spus Adevărul și Legea (Calea).

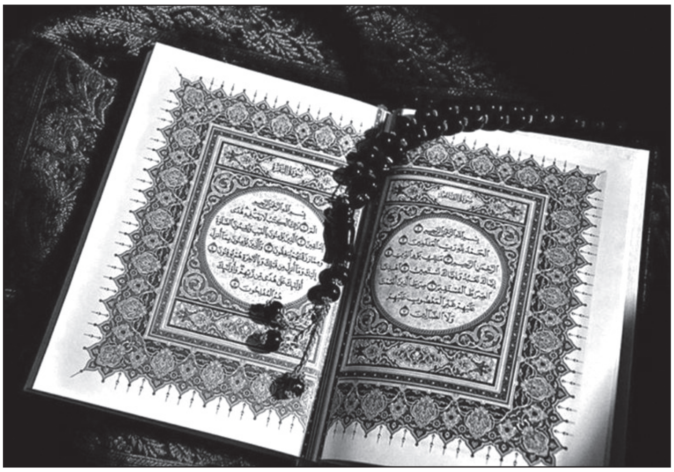
Deși mântuirea și eliberarea nu mai sunt probleme în conștiința multor europeni, pentru creștinul practicant dificultatea de înțelegere a islamului, crede Schuon, vine chiar din rolul atribuit voinței și inteligenței.[5] În creștinism, omul este înainte de toate voință, dar o voință slabă, coruptibilă și în general coruptă.[6] Omul este voință, spune Schuon, și voința în om este inteligență, înțelegere. Când voința este coruptă, la fel este și înțelegerea, și nimic nu le poate redresa în afara intervenției Sfintelor Taine. În islam însă, omul este înainte de toate inteligență, abia apoi voință. De aici importanța conținutului și direcției inteligenței, ce joacă un rol sacramental în islam. Toți oamenii sunt salvați dacă ei cred cu tărie că Absolutul este singurul Absolut și transcendent. Mărturisirea credinței determină înțelegerea, iar legea în general determină voința. Altfel spus, respectând Adevărul și Legea se abolește în islam incertitudinea și ezitarea, eroarea și păcatul.[7] Eroarea că Absolutul nu există, sau că acesta este relativ, sau că există două Absoluturi, sau că relativul este absolut.

Salvarea este dată de natura dumnezeiască a omului, adică inteligența transcendentă și voința liberă sunt cele care-l salvează pe om, dar și capacitatea sa de a folosi cuvântul. Doar omul este făcut după chipul și asemănarea Lui, doar el are folosința cuvântului. De aici derivă, spune Schuon, importanța rugăciunii canonice (çalât), căci salvarea și eliberarea omului se face prin rugăciune, care actualizează constant inteligența și voința. Originalitatea islamului este, deci, perspectiva de salvare și eliberare atribuită succesiunii formate din inteligența transcendentă (cunoașterea Unității, a Absolutului și a tot ceea ce decurge din el), voință (conformitate cu ceea ce instituie Absolutul) și cuvântul (comunicarea cu Dumnezeu, rugăciunea și invocarea). Omul se distinge astfel de alte făpturi prin inteligența transcendentă, liber arbitru și darul vorbirii, ceea ce face din islâm religia certitudinii, a echilibrului și a rugăciunii (el-imân, credința ; el-islâm, legea, supunerea; el-ihsân, calea, virtutea). Ultimul element nu este decât amintirea permanentă a lui Dumnezeu, actualizată veșnic prin cuvânt, ce duce cu sine primele două elemente. El-imân nu este altceva decât certitudinea Absolutului, el-islâm este Profetul ca personificare a islamului, o condiție de echilibru și o atitudine în fața Absolutului. In cele din urmă, el-ihsân aduce cele două poziții la esența lor prin intermediul cuvântului sfânt.[8]

Doctrina islamică se enunță lapidar prin două mărturisiri de credință (Shahâdah): nu există divinitate (a se citi realitate, absolut) în afara lui Dumnezeu (Realitate, Absolut),[9] aceasta este prima mărturisire. Mohammed (cel Preaslăvit, cel Perfect) este trimisul său (intermediarul, mărturisitorul, manifestarea, simbolul),[10] este cea de-a doua mărturisire. Împreună, cele două fac din islam o religie a echilibrului și a certitudinii. Mai mult, islamul impune certitudinea prin chiar unitatea credinței sale, ce se prezintă drept certitudine ce nu exclude misterul. Cum subliniază Schuon, misterul este chiar infinitatea internă a certitudinii.[11] Această certitudine este una a Principiului, dar și una a manifestării. Prima enunță existența lui Dumnezeu, și faptul că doar Dumnezeu există cu adevărat. A doua enunță că toate lucrurile, ființele, existențele, toate vin de la El.[12] Altfel spus, nu există evidență absolută în afara Absolutului, iar orice manifestare (ca relativitate) este dependentă de Absolut. Același lucru este exprimat de formula de invocare ce deschide fiecare sură a Coranului: „în numele lui Allāh cel Bun și Milostiv".[13] Cele două principii exprimă deci un dublu raport de cauză și de finalitate, așa cum se remarcă în folosirea „Trimisului" din ce-a de-a doua mărturisire de credință: el enunță o cauzalitate (pentru lume) și o finalitate (pentru om). Cum spune Schuon, toate adevărurile metafizice sunt cuprinse în primul raport, toate adevărurile escatologice în cel de-al doilea.

Prima Shahâdah este o formulă de discernământ, a doua este una de integrare, de analogie. „Divinitatea" din prima mărturisire desemnează lumea ca ireal, ca iluzie, pentru că singurul care există cu adevărat este El, în timp ce numele Profetului Muhammad din a doua mărturisire reprezintă lumea ca real existentă, căci nimic nu poate fi în afara Lui. Realizarea celor două Shahâdah înseamnă a deveni conștient că singur Principiul este real, apoi că lumea, întreaga manifestare „nu este alta" decât Dumnezeu, Principiul. Oriunde există realitate, ea nu poate fi decât divină, decât ceea ce există, căci doar El există. A vedea în toate lucrurile manifestarea Supremului, înseamnă a înțelege perfecțiunea existenței, apoi perfecțiunea lumii, a expresiei sale. Puterea islamului vine, subliniază Schuon, din forța de convingere despre realitatea Absolutului și despre dependența tuturor lucrurilor de acest Absolut. Sintetizând, islamul este religia Absolutului, așa cum creștinismul este religia iubirii, a sacrificiului și a miracolului – iubire și miracol ce aparțin și ele Absolutului – o atitudine pe care Absolutul o are față de oameni.[14]

Dificultatea de înțelegere vine din faptul că, în creștinism, credinciosul se concentrează asupra voinței (care este chiar el), el aflându-se în fața unui spațiu vocațional deschis, în care își manifestă credința



Sursă foto: https://oumma.com/le-coran-une-meditation-continuelle/

și eroismul. De aceea, islamul și preceptele sale „exterioare" i se par o expresie a mediocrității gata de orice concesie, incapabilă de vreun elan. Virtutea musulmană, la rândul ei, îi apare ca artificială și vană. Însă musulmanul nu are în fața lui un spațiu volitiv, ci un spațiu de echilibru a vieții volitive, un echilibru care nu este un scop, ci o condiție de a scăpa, prin contemplarea eliberatoare a Imuabilului, de incertitudinile și vârtejurile egoului. Cum remarcă Schuon, dacă atitudinea de echilibru specifică islamului le apare creștinilor drept o mediocritate calculată, rezervată și incapabilă de supranatural, idealismul sacrificial al creștinismului le apare musulmanilor drept un individualism disprețuitor al acestui dar divin care este înțelegerea, inteligența.[15]

Atitudinea rezervată a islamului față de miracol este tot o consecință a predominanței polului „înțelegere" în fața polului „existență". Islamul este fondat pe evidența spirituală, pe sentimentul Absolutului, conform naturii omului ca inteligență teomorfă, și nu ca voință care se îndreaptă într-un sens sau altul sub impusul miracolului sau tentației. Deși admite miracolul, islamul nu se bazează pe acesta, căci Antihrist va face mari minuni prin care-i va seduce și amăgi pe oameni. Islamul oferă, prin certitudinea spirituală opusă destabilizării miracolului, o credință unitară, cu un sentiment al Absolutului ce-l face inaccesibil demonilor. Aceștia pot imita un miracol, dar nu pot produce o evidență intelectuală, pot imita un fenomen, dar nu Sfântul Spirit. Ei nu-i pot înșela decât pe cei care vor să fie înșelați, și care oricum nu au nici sentimentul adevărului, nici pe cel al sacrului.[16] Fondat pe caracterul absolut al lui Dumnezeu, ce nu se lasă imaginat și reprezentat, islamul nu poate accepta caracterul direct divin al nici unei realități din afara Principiului unic, ce rezultă din prima mărturisire de credință. Islamul refuză atât caracterul divin al lui Mesia, cât și dogma trinitară, căci ele nu pot exista în „Dumnezeu așa cum este", cel ce este, Absolut, care este dincolo de orice distincție, de orice raport relativ.

Schuon nu uită să insiste asupra faptului că islamul este o societate tradițională. Relațiile sociale, morala, dar și percepția timpului, toate sunt specifice unei astfel de societăți, de unde sporește și dificultatea multor europeni de a înțelege o astfel de civilizație. Închistați în clișeele modernității, occidentalii o numesc chiar „pre-civilizație", comparând disprețuitor progresele tehnicii și viteza lumii moderne cu ritmurile lente ale islamului. Lentoarea vieții, percepția irelevantă a timpului,[17] sunt pentru occidentali semne de slăbiciune și inadecvare la realitatea fizică, la lumea dată, ce trebuie transformată, standardizată, mecanizată, robotizată.[18] Dar, ca orice societate tradițională, islamul este mai curând un „spațiu" decât un „timp", adică tradiție invariabilă ce învăluie comunitatea musulmană ca un simbol, un simbol ce este o privire către Cer, o deschidere către Infinit.[19] În acest spațiu există o relație de solidaritate între omul ca atare, înțeles individual, și omul colectiv, colectivitatea ca aspect al omului. În această interdependență și reciprocitate, tot ce este în beneficiul colectivității (dijma pentru sprijinirea nevoiașilor, războiul sfânt) are o valoare spirituală pentru individ.[20] De aceea musulmanii nu renunță la riturile exterioare, în favoarea unor metode spirituale compensatorii.[21] Rugăciunea canonică rămâne o obligație și o ocazie de a se ruga, chiar și pentru un sfânt. Participând la rugăciune, ei se roagă toți și în toți, ei toți rugându-se în el, în cel sfânt. Astfel, sfântul rămâne o ființă socială și continuă să se roage ca un exemplu viu. El contribuie la menținerea corpului mistic, ce cuprinde orice comunitate credincioasă, în care sfântul încarnează Legea, tradiția și rugăciunea.[22]

Cei cinci stâlpi (arkân) pe care se așază ferm islamul sunt: dubla mărturisire de credință (shahâdatân), rugăciunea canonică ce ritmează ziua credinciosului de cinci ori (çalât), postul Ramadanului (çiyâm, çawm), dijma (zeciuiala, pomana făcută săracilor – zakât) și pelerinajul la Mecca (hajj). La acestea se adaugă,

în funcție de contextul istoric și local, războiul sfânt (jihâd). Schuon evidențiază simbolistica lor și relațiile subtile care se țes între ele. Mărturisirea de credință este discernământul între Real și ireal, atașamentul lumii către Dumnezeu, sub dublul aspect al originii și finalității. Rugăciunea îl integrează pe credincios în ritmul și direcția centripetă (orientată către kaaba de la Mecca) a ordinii adorației universale. Postul, la rândul lui, retrage omul din fluxul continuu și devorator al vieții carnale, induce o purificare și o mortificare a cărnii.[23] Dijma, zeciuiala, pomana săracilor învinge egoismul și avariția și actualizează solidaritatea tuturor creaturilor. De altfel, spune Schuon, pomana este un post al sufletului, la fel cum postul este o pomană pentru corp. Pelerinajul la Mecca prefigurează călătoria interioară către kaaba inimii. Acesta purifică comunitatea, așa cum circulația sanguină, circulând prin inimă, purifică corpul.[24] Războiul sfânt, în cele din urmă, sub aspectul său exterior și colectiv, este o manifestare a discernământului între adevăr și eroare. El este complementul centrifug al pelerinajului, complement și nu contrariu, căci războiul sfânt rămâne atașat de centru și este pozitiv prin conținutul său religios.[25]

Un rol central în islam îl ocupă Coranul. Acesta este marea teofanie a islamului, precum și discernământul (furqân) între adevăr și eroare. Unul dintre numele atribuite Coranului este chiar El-Furqân. Văzut ca o recitare, ca o rostire de adevăr, el nu este decât o parafrază multiplă a discernământului fundamental care este Shahâdah.[26] Astfel se exprimă Coranul: „Adevărul a învins eroare, căci eroarea este efemeră".[27]

Coranul se prezintă nu doar drept cuvântul lui Dumnezeu, cuvânt necreat ci doar exprimat prin elemente ale manifestării, precum cuvintele, sunetele, literele. El este astfel modelul perfect al limbajului, subliniază Schuon.[28] Ca orice scriere sacră, el este o totalitate, o imagine diversificată a Ființei, transfigurată pentru înțelegerea receptacolului uman, o lumină care vrea să devină vizibilă agilei, care vrea să ia forma acesteia. De aici vine aparenta incoerență a textelor coranice citite în primă lectură, chiar din disproporția incomensurabilă dintre Spirit și resursele limitate ale limbajului omenesc. Este precum limbajul coagulat și sărăcăcios al muritorilor s-ar zdrobi sub formidabila presiune a Cuvântului ceresc în mii de bucăți, sau cum Dumnezeu ar folosi, pentru a exprima mii de adevăruri, doar câteva zeci de cuvinte disponibile.[29] Precum lumea manifestată, Coranul este unul și multiplul, cel care dispersează și divide, o multiplicitate care reunește părțile și conduce la unitate. Această multiplicitate inundă sufletul, îl absoarbe și-l transpune imperceptibil în atmosfera seninătății și a imuabilului. Prin mozaicul textelor, frazelor, cuvintelor, Dumnezeu stinge agitația mentală luând el însuși aparența agitației mentale. Astfel, El anulează neliniștea omenească și aduce credinciosului liniște, seninătate, pace.[30]

O altă propoziție esențială, cea mai importantă după dubla mărturisire de credință, este Basmalah. Aceasta este formula Revelației, plasată în deschiderea tuturor surelor Coranului, cu excepția uneia singure, considerată a fi continuarea precedentei sure. Bismi ´Llahi ´Rrahmani ´Rrahîm, („în numele lui Dumnezeu, cel infinit de Bun și întotdeauna Milostiv") este de fapt o consacrare. Acestea sunt primele cuvinte ale Cărții revelate, formula de deschidere a primei sure (Sûrat Al-Fâtihah), prin care se începe. Din punct de vedere esoteric, Fâtihah conține întreg Coranul, Basmalah întreaga Fâtihah, Basmalah este cuprinsă ea însăși în litera bâ și aceasta este conținută chiar de punctul său diacritic.[31] Acest punct diacritic[32] corespunde simbolic primei picături de Cerneală divină (Midâd) căzută din Calam (penița), simbolizând Spiritul divin (Er-Rûh), prototip al întregii lumi.[33]

Basmalah este un complement la Shahâdah. Basmalah consacră acțiunile, sanctifică lumea, amintind permanent că totul este Spirit. Aici Schuon face o paralelă cu Vedânta.[34] Astfel, Shahâdah distruge lumea (este deci șivaită), căci „lumea este iluzie, Brahma este adevărul"; Basmalah sanctifică lumea (este deci vișnuită), căci „toate lucrurile sunt Atmâ".[35] Mai poetic, continuă Schuon, Basmalah este lumina divină și revelatoare care aduce lumii adevărul dublei mărturisiri de credință. Basmalah este raza de lumină descendentă, iar Shahâdah este conținutul său, imaginea orizontală care reflectă în lume adevărul lui Dumnezeu. Consacrarea pe care o produce Basmalah este generală, căci Basmalah consacră totul, mesele și abluțiile zilnice, inclusiv funcțiile vitale cu bucuriile inevitabile și legitime. Prin consacrare, în plăcerea lumească intră ceva din Beatitudinea divină.

Precum Basmalah, multe alte formule jalonează viața cotidiană a musulmanilor. Formula „Mărire lui Dumnezeu" (Hamd) vine să închidă acțiunile pe care ce dinainte le deschidea.[36] Ea reamintește că toate se fac prin grația lui Dumnezeu, că El participă prin beatitudine la toate acțiunile prinse în manifestare. Formula de mărire a lui Dumnezeu este adesea completată de Takbîr, de enunțul „Dumnezeu este cel mare" (în sensul de suprem).[37] Aceasta deschide rugăciunea canonică și marchează schimbările de poziție ritualică. Ea este în fapt o parafrază la Shahâdah. Toate aceste formule, precum și cea legată de voința divină în viitor[38] și în prezent (înțeleasă ca destin, kâna maktûb)[39], toate recunosc slăbiciunea omenească, ignoranța și dependența de Dumnezeu. Ele țes o rețea de simboluri ca o hartă de semnificații pentru conduita și înțelegerea credincioșilor. Alături de rugăciunile zilnice, ele rup spațiul și timpul profan și amintesc necontenit de situația omului în lume, de existența izbăvitoare a Supremului. Coranul, ca orice Revelație, chiar asta este, o expresie a ceea ce este în mod „supranatural

natural" omului, anume conștiința situației omului în Univers, a dependenței, a înlănțuirii sale ontologice și escatologice.[40] Prin aceasta Coranul este discernământ (furqân) și „avertisment" (dhikrâ), poetic subliniat de Schuon, o lumină (nûr) în întunericul exilului nostru terestru. El este expresia esențialului și a universalului,[41] care se impun conștiinței noastre mai cu seama acum, când trăim într-o lume de suprasaturare filosofică și de prăbușire spirituală.[42]

Iar cel care aduce Cuvântul universal este Profetul. Dar aici trebuie făcută o distincție între mesajul universal al credinței și manifestarea lumească a învățăturii, prin intermediul exemplului pe care Mohammed l-a dat de-a lungul vieții sale. În comparație cu alți profeți, mai ales în comparație cu fondatorii de religii care sunt Iisus și Buddha, ce reprezintă perfecțiuni imediat inteligibile și convingătoare, Mohammed apare complex și inegal și nu se impune ca simbol în afara universului său tradițional.[43] Realitatea sa spirituală se înconjoară de un voal omenesc prin funcția sa de legislator al lumii de aici. Astfel, Profetul este mai asemănător lui Avraam și Moise, lui David și Solomon, lui Râma și Krișna. După cum subliniază Schuon, se dovedește că nu există doar autori ai Revelației ce reprezintă „lumea de dincolo", ci și cei a căror atitudine este divin contemplativă și uman combativă și constructivă.[44]

Pentru Schuon, trei elemente se degajă din viața lui Mohammed: pietatea, combativitatea, magnanimitatea. Prima este atașamentul deplin față de Dumnezeu, deplina sinceritate, trăsătură generală pentru sfinți și mai ales pentru mesagerii Cerului, expresie a iubirii și fricii de Cel de Sus. A doua este vizibilă în acțiunea de nestăvilit, în intransigența și chiar duritatea acțiunii sale inspirate divin, asemănătoare cu caracterul implacabil al judecății. Ultima este o expresie a păcii sufletești, reflectată în numeroase acte de clemență, uneori chiar împotriva opiniei exprimate de armata sa victorioasă, precum în momentul cuceririi Meccăi. Cele trei elemente sunt vizibile de-a lungul participării sale la lumea terestră și socială,[45] de unde și caracterul „avataric" al existenței sale pământești,[46] marcată de dragostea pentru simplitate și chiar de sărăcie, de veghe și post îndelungat.[47]

Profetul este islamul. În timp ce islamul apare ca o manifestare de adevăr, frumusețe și putere, pe care islamul tinde să le realizeze pe diverse planuri prin chiar prin natura sa, Profetul reprezintă serenitatea, generozitatea și forța.[48] Forța este afirmarea Adevărului în suflet și în lume, în timp ce generozitatea (karam)[49] compensează din agresivitatea uneori inerentă forței. Împreună, cele două calități se dizolvă în cea de-a treia virtute, care este serenitatea, detașare de lumea manifestată și de ego, dizolvarea în fața lui Dumnezeu, cunoașterea Divinului și uniunea cu El. Toate cele trei virtuți au componentele lor dinamice și statice. Forța, spune Schuon, calitatea „războinică", are drept complement static, pasiv, o valoare precum sobrietatea, simplitatea, dragostea pentru sărăcie și post, incoruptibilitatea, toate acestea fiind calități „pacifiste", neagresive. La rândul ei, generozitatea, care este dinamică (care „dă"), are o latură statică, anume noblețea. Aceasta este o generozitate contemplativă, anume dragostea pentru frumos în cel mai larg sens posibil.[50] De aici derivă în islam estetismul, dar și dragostea pentru curățenie. Cea din urmă înlătură lucrurilor și mai ales corpului pecetea terestrului și le readuce simbolic la prototipul lor imuabil și incoruptibil, la esența lor. Serenitatea are și ea complementul său, anume veracitatea. Aceasta nu este decât partea dinamică și distinctivă a serenității, a detașării, adică dragostea pentru adevăr și inteligență, ca înțelegere a lumii, ceea ce este specific islamului. Dar veracitatea înseamnă și prețuirea pentru imparțialitate și dreptate. Noblețea compensează sobrietatea și împreună se revarsă în veracitate, închizând cercul celor trei virtuți.[51]

Nu putem enumera în același mod virtuțile lui Iisus, crede Schuon.[52] Căci Iisus manifestă divinitatea și nu perfecțiunea umană, cel puțin nu de manieră explicită. Iisus este divinitatea, dragostea și sacrificiul, așa cum Gautama Buddha este renunțarea, extincția ego-ului separator, compasiunea desăvârșită. Profetul este însă natura umană în starea sa de manifestare a perfecțiunii. Imitarea Profetului, scopul oricărui credincios, ca expresie supremă a naturii umane, implică forță față de sine-însuși și de toate slăbiciunile inerente, generozitate față de ceilalți, serenitate în Dumnezeu și prin Dumnezeu. Asta înseamnă și sobrietate în raport cu lumea, noblețe interioară în ființa noastră, veracitate în Dumnezeu și prin Dumnezeu. La fel, forța este specifică și necesară oricărei evoluții pe calea spirituală, generozitatea înseamnă dragoste pentru sufletul nostru nemuritor, iar serenitatea devine o perspectivă, anume de a vedea totul prin Dumnezeu, a-L vedea pe Dumnezeu în toate. Seninătatea poate însemna conștiința existenței reale a lui Dumnezeu și ireale a lumii, cu toate schimbările și inconsistențele sale, dar și acceptarea lumii așa cum ne este ea dată, acceptarea că totul este voință divină, că nimic nu există în afara lui Dumnezeu, că El nu lipsește din nici un lucru.[53] Pietatea este cea care ne leagă de Dumnezeu, iar în islam pietatea înseamnă, în măsura posibilului, înțelegerea evidentei Unități. De aceea pietatea are aici caracterul unei seninătăți,[54] o pietate ce se revarsă în contemplare și gnoză.[55]

Profetul, ca și islamul, este un model, o schemă gata să primească influxul, impulsul inteligenței și voinței credinciosului. În acest cadru dat, chiar și efortul necesar devine un fel de odihnă supranaturală.[56] Ca principiu spiritual, Profetul nu este doar Totalitatea ale cărei părți suntem noi, dar și originea față de care noi, ființe încarnate, suntem atâtea devieri. În calitate de Normă, se exprimă poetic Schuon, Profetul este

„Omul Total” (el-Insân el-Kâmil), dar și „Omul Primordial” (el-Insân el-Qadîm).[57] A realiza Omul Universal (Total) înseamnă a ieși din tine-însuți, a te răspândi în viața universală care este a tuturor ființelor, a-și proiecta voință în „celălalt” absolut. A realiza „Omul Primordial” (Străvechi, Cel al începuturilor), înseamnă a ne întoarce la originea pe care o purtăm în noi-înșine, o reîntoarcere la copilăria eternă, înseamnă a ne odihni în arhetipul, în forma noastră primordială și normativă, în substanța deiformă. Pentru sufiști,[58] a-l urma pe Profet înseamnă a-și întinde sufletul asupra vieții tuturor ființelor, a-L „servi pe Dumnezeu”, a se ruga cu toți și în toți, a reduce sufletul la „amintirea divină” (dhikru 'Llâh) a sufletului unic și primordial.

Profetul reprezintă universalitatea și primordialitatea. El este sinteza ce combină „insuficiența” umană și misterul divin. Acest aspect de sinteză, de conciliere a opusurilor este specific islamului și derivă din caracterul său de „ultimă Revelație”. Profetul fiind „pecetea profeției”, deci ultima Revelație și o sinteză a tot ce a fost înaintea lui, din Coran transpare un aspect izbitor de „nivelare”, „anonim” și „fără număr”.[59] Această virtute a islamului de a fi, prin Coran, ultima Revelație și sinteza ciclului profetic, se manifestă nu doar în simplitatea externă a unei dogme deschise interior tuturor profunzimilor, dar și în capacitatea sa de integra atâția oameni în centrul său, de a le oferi o credință de nezdruncinat, de a-i face să participe, în mod virtual, dar eficace la natura semi-divină și semi-umană a Profetului.[60] De aici vitalitatea islamului și capacitatea sa de expansiune,[61] dar și dificultatea de înțelegere pe care o au azi europenii, incapabili să mai înțeleagă modul în care credința religioasă autentică modelează existențele indivizilor și ale comunităților.

Note:

1. Rémi Brague, Au Moyen du Moyen Age. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam, Paris, Flammarion, 2006.
2. René Guénon, La crise du monde moderne, Paris, Gallimard, 1973.
3. Bernard Lewis, Le retour de l'Islam, Paris, Gallimard, 1985.
4. Frithjof Schuon, Comprendre l'Islam, Paris, Seuil, 1976.
5. Ibidem, p. 14.
6. De aici provine în creștinism rolul esențial al postului, ca antrenament al voinței, ca element al comuniunii bazate pe înțelegerea sacrificiului individual. A nu mânca este o rememorare a voinței libere a lui Iisus, astfel postul devine o Imitatio Christi ce-l transformă și întărește spiritual pe om.
7. Îndoială ce stă la baza înțelegerii carteziene a lumii nu este decât o reducere a universului la capacitatea și limitele pur omenești, la fondarea înțelegerii omului în lume pe baza rațiunii, care nu este în definitiv decât o capacitate pur omenească. Raționalismul, scientismul predominant în lumea modernă contemporană, europeană, fac greu de înțeles orice spiritualitate autentică, nu doar islamul.
8. Frithjof Schuon, Comprendre l'Islam, p. 16.
9. Lâ ilaha illâ 'Llah.
10. Muhammadun Rasûlu 'Llah.
11. Frithjof Schuon, Comprendre l'Islam, p. 16.
12. „Toți vă veți întoarce la El. Aceasta este promisiunea adevărată a lui Dumnezeu; El emană creația, apoi o resoarbe (...)” Coranul, Sura X, recitată la Mecca, versetul 4 (trad. n.). Le Coran, trad. arabă (versiunea) Kasimirski, Paris, Flammarion, 1970, p. 168.
13. Bismi 'Llahi 'Rrahmani 'Rrahîm. Aceasta este Basmalah, acțiunea de rostire a invocației Bismi...
14. Frithjof Schuon, Comprendre l'Islam, p. 18.
15. Ibidem, p. 19.
16. Ibidem, p. 21.
17. Fiind o societate tradițională, islamul este și o cultură contemplativă. Lentoarea vieții și a acțiunilor este însă în acord cu liniștea interioară. La fel, agitația modernă, schimbarea tot mai accelerată și inconstanța realității lumii occidentale este și ea în concordanță cu agitația mentală, cu iluzia, cu eroarea (spirituală). Ritmul rugăciunilor islamice zilnice, ce mărturisesc conștiința existenței lui Dumnezeu, este astfel diferit de ritmurile mașinăriilor de tot felul ce dictează mecanica vieții cotidiene occidentale. În timp ce verbele islamului (ca a altor societăți tradiționale) sunt „a cunoaște” pentru „a fi”, verbele modernității occidentale sunt „a face” pentru „a avea”. Nici nu poate fi un obstacol de înțelegere mai mare ridicat în calea modernității occidentale, decât contemplarea dependenței tuturor lucrurilor de către Dumnezeu.
18. Pentru o critică a lumii moderne căzută în robia cantității, vitezei și diviziunii infinite, vezi și René Guénon, Domnia cantității și semnele vremurilor, trad. rom. Florin Mihăescu și Dan Stanca, București, Humanitas, 2008.
19. Frithjof Schuon, Comprendre l'Islam, p. 32.
20. Ibidem, p. 27.
21. Meditația în hinduism și budism, spre exemplu, este o practică compensatorie lipsei rugăciunii în comun.
22. Frithjof Schuon, Comprendre l'Islam, p. 28.
23. Postul Ramadanului este un post complet negru (fără apă și alimente, dar și fără tutun), ce începe la răsăritul soarelui și se încheie la apusul său. El durează o luna de zile, așa numita lună a Ramadanului. Cum calendarul islamic este lunar, luna postului anual este „călătoare”, deplasându-se de-a lungul calendarului solar în sens invers (anul lunar fiind mai scurt decât cel solar).
24. Sosirea și plecarea anuală a pelerinilor, dar și mulțimea credincioșilor ce înconjoară kaaba în cercuri strânse, pot fi vazute ca sângele comunității musulmane circulând prin inima islamului, care este Mecca.
25. Frithjof Schuon, Comprendre l'Islam, p. 41.

26. Ibidem, p. 47.
27. Coranul, sura XXVII, versetul 73 și sura XXI, versetul 18.
28. Frithjof Schuon, Comprendre l'Islam, p. 48.
29. Ibidem, p. 49.
30. Ibidem, p. 55.
31. Precum hinduismul, islamul a dezvoltat un puternic simbolism al cuvintelor, silabelor și sunetelor. În hinduism, sunetul-sămânță, silabele sacre, mantrele, toate reactualizează potențele universale și reconectează ființa cu Spiritul divin. Pentru islam, vezi și Ibn ´Arabi, Les Illuminations de la Mecque, Paris, Albin Michel, 2008.
32. Bâ este a doua literă a alfabetului, o linie orizontală ușor curbată, având un punct subscris (ب). El este o cupă ce conține lumea, în opoziție cu alif , prima literă, cea cu un caracter axial (ا).
33. Frithjof Schuon, Comprendre l'Islam, p. 66.
34. Ibidem, p. 67.
35. Pentru o imagine de ansamblu asupra Vedântei, vezi și René Guénon, Omul și devenirea sa după Vedānta, trad. rom. Teodoru Ghiondea, București, Editura Herald, 2012.
36. Formula cunoscută prescurtat drept Hamd este el-hamdu lil Llâh.
37. Allâhu akbar.
38. In shâ´a ´Llâh.
39. Mâ shâ´ a ´Llâh.
40. Frithjof Schuon, Comprendre l'Islam, p. 93.
41. Despre universalitatea mesajului coranic, vezi și Charles André Gilis, Spiritul universal al islamului, trad. rom. Teodoru Ghiondea, București, Editura Herald, 2014.
42. Frithjof Schuon, Comprendre l'Islam, p. 99.
43. Ibidem, p. 103.
44. Ibidem, p. 104.
45. Pentru o relatare a parcursului vieții Profetului, vezi și Tariq Ramadan, Muhammad vie du prophète : Les enseignements spirituels et contemporains, Paris, Archipoche, 2008.
46. Acest caracter „avataric" nu presupune o încarnare (hulûl), respinsă de altfel de islam, ci doar o misiune divină de care Profetul este deplin conștient.
47. Răspunzând criticilor celor care se îndoiesc de rigoarea limitărilor, a restrângerilor și lipsurilor autoimpuse prin invocarea tendențioasă a poligamiei, Schuon reamintește caracterul „tantric" al căsătoriilor Profetului, precum și dificultățile crescute ale postului și rugăciunii în context familial. Așa cum remarcă Schuon, islamul nu s-a impus cu siguranță prin ușurința practicii sale. Este suficient să amintim restricțiile alimentare permanente (carnea de porc și vinul, răspândit în tot arealul mediteraneean și oriental) sau pe cele care sunt doar temporare, dar deloc facile (postul Ramadanului), precum și practica regulată a rugăciunii, cu numeroasele sale episoade nocturne.
48. Frithjof Schuon, Comprendre l'Islam, p. 108.
49. Dumnezeu este desemnat drept Cel întotdeauna Generos (El-Karîm).
50. Artele islamice prin excelență sunt cele care sublimează frumusețea în manifestări ale formei pure, anume caligrafia și arhitectura.
51. Frithjof Schuon, Comprendre l'Islam, p. 109.
52. Ibidem, p. 110.
53. Ibidem, p. 110.
54. Această serenitate, această detașare este deseori taxată de către non-musulmani drept „fatalism" sau „cvietism".
55. Frithjof Schuon, Comprendre l'Islam, p. 111.
56. Ibidem, p. 112.
57. Ibidem, p. 120.
58. Sufismul (Tasawwuf) este mișcarea ezoterică a islamului, căutarea mistică a Adevărului divin și nepieritor, interiorizarea trăită a islamului. Există în islam numeroase experiențe mistice asimilate acestui curent, câți pelerini, atâtea „căi" de cunoaștere a Divinului. Pentru o privire asupra câtorva experiențe mistice, vezi culegerea din secolul al XIII-lea realizată de Farid-ud-Din´ Attar, Le mémorial des saints, trad. fr. A. Pavet de Courteille, Paris, Editions du Seuil, 1976.
59. Frithjof Schuon, Comprendre l'Islam, p. 123.
60. Ibidem, p. 123.
61. Maurice Lombard, L'islam dans sa première grandeur (VIIIe – XIe siècle), Paris, Flammarion, 2014.

Bibliography:

Brague, Rémi, *Au Moyen du Moyen Age. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam /At the Heart of Middle Ages. Medieval Philosophies in Christian, Jewish and Islamic World*, Paris, Flammarion, 2006.

Guénon, René, *La crise du monde moderne / The Crisis of the Modern World*, Paris, Gallimard, 1973.

Lewis, Bernard, *Le retour de l'Islam / The Return of Islam*, Paris, Gallimard, 1985.

Schuon, Frithjof, *Comprendre l'Islam / Understanding Islam*, Paris, Seuil, 1976.

Memoria intelectuală și valorile multiculturale transilvănene

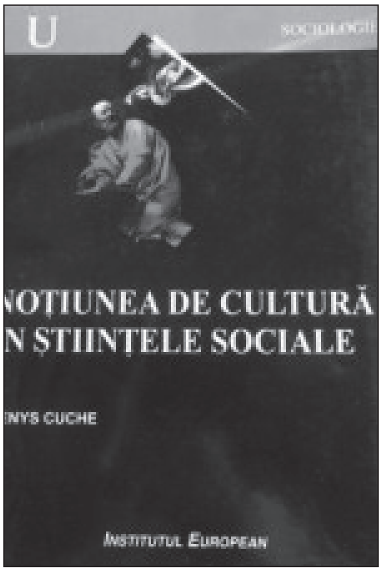
Rodica ILIE, Anca BUTA

Universitatea Transilvania din Brașov, Facultatea de Litere
Transylvania University of Brașov, Faculty of Letters
Personal e-mail: rodicamariailie@gmail.com

Intellectual Memory and Multicultural Transylvanian Values

This research aims at identifying the moral and symbolic patrimony specific to the multiethnic community of Râșnov. I opted for a cultural sociological approach as it opens up not only the possibility to study tangible aspects of culture but because it gives particular importance to intangible, spiritual, moral and symbolic values structuring the collective mind and the social behavior of the community. The complex social reality of this multiethnic group sheds light on the axiological significance various cultural identities gained by imposing models and sharing behavioral norms and moral and symbolic values.

Keywords: intellectual memory, ethnic groups, symbolic patrimony, multiculturalism



Multiculturalitate. Relația dialectică dintre identitate şi diversitate

Această cercetare s-a desfăşurat în perioada octombrie 2006 - iunie 2007 în localitatea Râşnov din județul Braşov prin intervievarea unor subiecți aparținând celor trei grupuri etnice minoritare: sași, maghiari, rromi, care au conviețuit alături de români în mod armonios. Identitatea culturală a comunităților din Transilvania a fost plenar fundamentată în secolul trecut de marca diversității asumate, de aderarea la principiile acceptării celuilalt, de toleranța etnică și religioasă, de coeziunea culturală asigurată de aspectele multiculturale specifice.

Conceptul de identitate se referă pe de o parte la asemănarea cu ceilalți şi, pe de altă parte, la unicitatea, la diferențierea de ceilalți. Tocmai de aceea identitatea este definită ca fiind „o oscilare între alteritatea radicală şi similaritatea totală" (Dan Jurcan, 2005). Acelaşi autor încearcă să explice printr-o serie de echivalențe această problematică: a avea o identitate = „a fi cineva", a avea un statut = „a fi la fel" şi „a fi diferit" în acelaşi timp.

Abordând aceeaşi temă, Denys Cuche, în lucrarea sa intitulată *Noţiunea de cultură în ştiinţele sociale* (2003), apreciază că identitatea şi diversitatea sunt strâns legate între ele, aflându-se într-o relaţie dialectică. În enunţarea acestei idei, autorul porneşte de la concepţia despre identitate pe care a formulat-o Fredrik Barth, potrivit căreia identitatea este o modalitate de categorisire folosită de grupuri pentru organizarea schimburilor lor. Mai mult, Barth consideră că „ceea ce contează pentru definirea identităţii unui grup nu este inventarierea ansamblului trăsăturilor lui culturale distinctive, ci reperarea în rândul acestuia a celor utilizate de membrii grupului pentru afirmarea și menținerea unei distincţii culturale" (*apud* D. Cuche, 2003). Aşadar se poate afirma că diferenţa de identitate nu apare ca o consecinţă directă a diversităţii culturale. În cadrul schimburilor culturale, identitatea se construieşte şi se reconstruieşte permanent. Membrii unui grup etno-cultural fiind chiar actorii care atribuie o semnificaţie apartenenţei lor în funcţie de situaţia relaţională în care se află. În dinamica modernă a comunităţilor multietnice transilvănene, acest aspect dialectic este frecvent vizibil, deşi sunt foarte pregnant conştiente de identitatea lor, grupurile etnice de maghiari, saşi, etc, au semnificat specificitatea, diferenţa nu doar ca o formulă culturală a separaţiei, ci şi ca o practică a dialogului, e drept normativizat oficial, de nevoia de agregare/ comunicare cu grupul majorita/ cultura dominantă. De asemenea, resimţind adeseori anumite valori ca aparţinând elitelor, (mai cu seamă săseşti), unui prestigiu mai mult decât simbolic, românii au împrumutat din seturile de valori, obiceiuri, practici de la grupurile minoritare, configurându-se astfel un etos transilvan grefat pe fondul social multietnic şi pe ideea de comunicare multiculturală, aşa cum vom vedea şi din analiza interviurilor realizate.

Procesul afirmării identităţii, înţeleasă atât din perspectiva similarităţii, cât şi a diferenţierii identitare, se evidenţiază cu claritate în dinamica raporturilor dintre grupurile minoritare şi cele majoritare, dintre *in-group* şi *out-group*. Cercetările de specialitate au remarcat faptul că atribuirea diferenţelor înseamnă mai puţin recunoaşterea specificităţii culturale, cât mai ales afirmarea unicei identităţii legitime, cea a grupului dominant.

Fiind foarte complexă datorită manifestării diferitelor culturi, considerate părţi componente cu statut egal în cadrul comunităţii, realitatea socială impune recunoaşterea diversităţii în abordarea legăturilor sociale. În acest context multiculturalismul este considerat un discurs nou de cercetare a realităţii sociale. Multiculturalismul este definit ca fiind „O filosofie care subliniază importanţa, legitimitatea şi vitalitatea diversităţii etnice şi culturale în conturarea personalităţii indivizilor, grupurilor, naţiunilor" (Adina Glava, în Irina Culic, I.Horvath, C. Stan).

Multiculturalismul a devenit un element constitutiv primordial în jurul căruia se concentrează dezbaterile despre o *anume realitate* în raporturile dintre majoritate şi minoritate, însă utilizarea acestui termen acoperă o arie mult mai largă de referinţă. În orice context multicultural fiecare grup „dispune de o conştiinţă de sine şi îşi afirmă dreptul la putere, statut şi recunoaştere ca o comunitate culturală" (*idem*). În centrul ideii de multiculturalism se află principiul egalităţii în drepturi a diferitelor culturi care trăiesc într-un stat/ comunitate şi faptul că grupul dominant (cultura majoritară) nu trebuie să-şi impună propriile sale norme asupra minorităţilor. Multiculturalismul poate fi considerat drept un model de manifestare a atitudinii faţă de problema diversităţii etnice şi culturale. Prin acest model, identitatea celor care aparţin diferitelor grupuri etnice şi culturale este protejată prin politici publice conştiente care promovează diversitatea, diferenţele fără ca acestea să fie raportate la o anumită scară de valori considerată unanim normală.

Viaţa comunităţii din Râşnov s-a structurat prin coabitarea mai multor grupuri etnice, printre care cele mai reprezentative au fost saşii, românii şi maghiarii. Raporturile dintre aceste etnii au determinat o complexitate culturală care a modelat mentalitatea, au influenţat codurile şi normele de comportament, sistemul de credinţe şi opinii, atitudinile faţă de evenimente ale comunităţii, faţă de experienţa civică, faţă de modele şi contramodele. Studierea patrimoniului moral şi simbolic conturat la nivelul localităţii Râşnov presupune dialogul între trecut şi prezent, între istorie şi contemporaneitate. În prim-planul acestei cercetări stă problema identităţii şi a alterităţii grupurilor umane, a profilului cultural-etic, comunitar sau etnic.

Aşa cum aprecia Mircea Martin (în eseul „Câte Europe există?", revista 22, nr 16/1999), se impune din ce în ce mai mult necesitatea studierii valorilor multietnice din perspectiva *ecumenismului culturii*, a „descoperirii compatibilităţilor între culturi diferite, a unei *universalităţi latente* în specificitatea mai mult sau mai puţin satisfăcută de sine a fiecăreia dintre ele". Astfel am urmărit să identificăm atât aspecte privind specificitatea cultural-etnică a diferitelor grupuri ce constituie comunitatea râşnoveană, cât şi elementele comune, interferenţele, contaminările şi preluările de modele spirituale şi norme comportamentale ce definesc valori morale general umane. Conceptul de multiculturalitate ne serveşte în acest context pentru a înţelege nu doar diversitatea, ci mai cu seamă mecanismele subtile de instituire a ideii de ordine comunitară complexă, de model, în sensul de *exemplum* care funcţionează dincolo de barierele etnice sau de rasă. Ca urmare, am încercat să recuperăm o tradiţie multietnică, mai exact să re-inventariem şi să re-activăm această tradiţie, prin exerciţiul de

memorie culturală la care am supus un lot de etnici saşi, maghiari şi români, în care ponderea nu aparţine, de fapt, majorităţii actuale, ci minoritarilor, celor care încearcă să-şi mai păstreze ultimele forme de afirmare a identităţii etnice şi religioase, într-un oraş industrializat în perioada comunistă, supus colonizării profesionale, oraş aflat încă din perioada interbelică într-un proces continuu de „românizare", după cum aprecia Nicolae Iorga.

Ideea realizării acestei cercetări a pornit de la dezbaterile teoretice publicate în revista „Cuvântul", nr 8 din iulie/2006, dezbateri având ca temă ideea de patrimoniu moral şi simbolic. La dezbatere au participat, printre alţii, Mircea Martin şi Caius Dobrescu, ambii încercând o definire complementară a conceptului de partimoniu. Ne vom folosi în acest studiu de conceptele lui Maurice Halbwachs prin care memoria socio-culturală a comunităţii este explicată prin raportare la patru dimensiuni: *memoria normativă*, *memoria simbolică*, *memoria indeterminărilor* (în afara timpului) şi *menoria intelectuală* (pragmatic orânduită de strategii, politici culturale, de instituţii şi de intervenţia acestora în gestionarea memoriei comunitare/ colective). Pentru că asupra unora dintre aceste niveluri am stăruit în alte articole şi studii, rămâne să ne aplecăm aici mai ales asupra ultimei forme de manifestare a memoriei culturale a comunităţii multietnice râşnovene, *memoria intelectuală*, cu un scurt traseu prin dimensiunea simbolică, cea care, de fapt, nu dispare de la niciuna dintre celelalte dimensiuni ale explorării, căci orice povestire de rememorare va fi orânduită simbolic, aşa cum este binecunoscut (cf. Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, amintirea este mereu aflată sub imperiul subiectivităţii personale şi interpersonale/colective).

Memoria simbolică. Embleme identitare

Pentru o definire cât mai completă, ideea de *patrimoniu moral şi simbolic* impune abordarea tradiţiei culturale multietnice râşnovene din perspective convergente: a mărcilor identitare, din unghiul imaginarului social interetnic şi din perspectiva dimensiunii *comunicare interculturală*, activând funcţia de cunoaştere şi de transmirere a valorilor prin limbaj, prin idei, norme, principii elaborate de înţelepciunea populară (proverbe, zicători), prin codurile artistice (arhitectural, vestimentar, al artei culinare, etc.).

Astfel memoria simbolică păstrează la nivelul imaginarului comunităţii o serie de caracteristici sublimate în mărci de natură emblematică. Acestea au rolul de a pune în lumină specificitatea fiecărui grup etnic, dar şi formele de reprezentare globală a comunităţii prin stereotipizarea unor imagini care legitimează autodefinirea localităţii şi a localnicilor. Prin aceste imagini semnificative, ce transgresează diferenţele etnice şi originile fondării lor, se instituie fondul comun al indeterminărilor mitico-simbolice care apare exprimat inedit în povestirile respondenţilor.

În imaginarul simbolic al românilor râşnoveni emblemele identitare se elaborează prin legătura cu locul, prin raportarea la spaţiul originilor. În acest sens Dobricea devine o emblemă identitară specifică autodefinirii, toţi respondenţii care s-au născut acolo menţionând în descriere atmosfera specială, aurorală şi feerică a începuturilor, amintind de aerul care diferea de restul zonelor din Râşnov: „E un miros plăcut în Dobricea asta, e alt aer, când intrii în Dobrice, intrii în alt aer, când vii incoa altfel. (...) Pe vremea aia Dobricea o aveam noi, o familie, şi era împrejurul ăla... eram ca o familie. Nu ziceam că suntem vecini (...). Noi ne-am avut nu bine, chiar foarte bine, cu toţi vecinii (...) Şi tot ce a coborât de pe Dobrice au fost numai oameni buni." (M.R.).

Trăsăturile emblematice reflectate în aceste fraze sunt schematizate prin focalizare de la cadru la persoane / personalităţi: cartierul devenea familie, armonia socială este redată în termenii specifici utopicei vârste de aur, relaţiile sunt fireşti şi sudate prin comportamente corecte din punct de vedere moral, iar oamenii sunt descrişi prin atributul exemplarităţii.

Dubla identitate sau identitate de împrumut

În ciuda diferenţelor etnice, prin căsătoriile mixte se observă rolul asumării emblemelor identitare ale *celuilalt*, în cazul situaţiilor de transfer şi adaptare la o nouă ordine moral-simbolică. O altă respondentă afirmă respectul pentru valorile dialogului, dar la bătrâneţe doreşte să revină la cele tradiţionale, ancestrale, care şi-au pus amprenta definitiv în construcţia personalităţii. Ea acceptă cultura celuilalt (soţul român, care a dezamăgit-o), dar transformarea, atât a ei, cât şi a familiei, este definitorie, foloseşte adeseori formula de auto identificare *eu am fost şi româneaţă*, precum tatăl ei, care a fost numit de saşi *Hans al românilor* :

„Da'... A fost numai aşa,... temporar, eu sunt înapoi de unde am fost, în...(religia mea), de unde am fost (născută), că eu am zis: ştii, că eu mi-am imaginat viaţa, că soţul meu nu a fost aşa cum e, l-am imaginat, a fost un eşec, ştii? Da' am doi copii realizaţi şi atuncea eu mulţumesc lu' Dumnezău pentru copii şi nu puteam să fac eu nimica. Da' am vrut înapoi şi, mai ales că am cavoul, să mă bage acolo, unde e locul meu, şi gata. Şi nu am făcut eu parte niciodată dintre rumâni, dar am facut parte dacă eu l-am luat pe el, eu am fost şi româneaţă, ştii?"(R.M.)

Astfel se ajunge la o dublă identitate, cea naturală, dobândită prin naştere, prin legătura organică cu tradiţia, şi alta de împrumut, identitatea învăţată şi asumată oarecum artificial, pragmatic prin strategiile socialului.

Limba şi tradiția multilingvismului

În tradițiile culturale transilvănene multiculturalismul a constituit un mod de existență, astfel şi râşnovenii s-au definit şi încă se mai definesc prin contaminare interculturală rezultată grație sintezei etnice. Dominanta simbolică o reprezintă însă zestrea culturală săsească pe care românii încearcă să o preia mai ales prin învățarea limbii germane, ca formă de prestigiu simbolic. Este de reținut faptul că în special persoanele cu un nivel de educație ridicat alegeau pentru copiii lor învățământul în limba germană ca o şansa de ieşire din carcera „culturală" a comunismului: „Păi şcoala asta, de exemplu au fost numai saşi. Mai era câte un roman, dar din ăştia ca U., mai răsăriți aşa, ca ăsta de lângă vale, şi ăştia care au fost cu studii de exemplu, oameni mai culți, aşa. Ăştia îi primeam şi veneau la şcoala germană şi învățau, dar vorbeau perfect."(G.T.). Astăzi această decizie este luată de către părinți din alte motivații, precum avantajele profesionale, educative, economice, chiar politice: „*Dar de ce credeți că îi dau părinții la şcoala săsească, chiar dacă sunt români?/* Avantaj, sunt şi mulți care s-au înscriu în Forum, în Forumul german, ca să învețe limba germană. Că este o zicală, dacă ştii mai multe limbi trăieşti mai uşor în viață. Şi asta e lege." (G.T)

Pe de altă parte, aspectele lingvistice ale patrimoniului simbolic trebuie analizate şi din cealaltă perspectivă, a minoritarilor. Aceştia susțin ideea multiculturalismului şi a multilingvismului, ca formă de coabitare armonioasă:

„Eu ştiu să comunic în toate cele trei limbi. Au făcut copiii mei şcoala în limba germană că dacă am fost aicea între saşi... mai mult soacră-mea ne-a pus, ştii, că poate noi dădeam la români. Dar ea a spus că dacă sunteți aicea între saşi, dați copiii la grădiniță. Şi copiii vorbesc şi scriu toate cele trei limbi. *În primul rând i-ați învățat maghiară, nu?* Da. Aici în casă au vorbit ungureşte. Dar ei n-au mers la şcoală în limba maghiară că n-a fost atunci şi au învățat acasă să scrie şi să citească în maghiară." (V.D).

„Îmi pare rău că nu ştiu țigăneşte şi să arăt că doresc să comunic cu ei. De exemplu în Olanda au învățat să spună *mulțumesc* şi *să-ți fie de bine* şi în maghiară şi în română. Este foarte important să doreşti să înveți"(E.C).

Salutul reprezintă prima formă de agregare socială, în acest sens unii respondenți de etnie maghiară şi de etnie germană au mărturisit că limba le este respectată şi sunt salutați de vecini în codul lingvistic matern. Aspectele multilingvismului reies şi din mărturisirea următoarei respondente de etnie germană:

„*Un om de vază trebuie să ştie, să fie învățat, să ştie o limbă în primul rând, nu?*

Da, da, eu ştiu săseşte, nemțeşte şi româneşte, cu româneşte mă mai împiedic.

Dar vorbiți...

Şi nici nu înțeleg toate cuvintele care se spune la televizor; şi spune şi repede.

Acum când ieşiți pe stradă, cum vă salutați între vecini?

Săseşte, săseşte (...). Oameni mă respectă şi răspund la salut". (W.E.).

Toți respondenții care aparțin grupurilor etnice mărturisesc faptul că reuşesc să comunice în limba oficială bine sau chiar foarte bine, chiar dacă în interiorul familiei şi al grupului vorbesc limba maternă:

„Şi încă mai ştiu şi destul de bine româneşte, ştii? Nu-mi trebuie dicționar" (R.M.). Aceeaşi respondentă ilustrează respectul pentru limba română care transpare din următoarele cuvinte: „am învățat limba română ca limbă de stat, da, obligatorie, aia o învățam. Până la clasa a treia numai în germană. Pe-urmă am învățat să scriem, să vorbim, că în casă se vorbea săseşte".

Rolul modelator inclusiv în formarea comportamentului față de limbă, nu doar în educarea competențelor intelectual-spirituale aparține dascălilor şi preoților: „preotul ar trebui să judece din foarte multe unghiuri, să explice şi pentru minoritatea maghiară că trăind în România ar trebui să vorbească şi minoritățile limba română. Dacă eu țineam de limba maghiară atunci când am fost la Bucureşti şi ar fi trebui să comunic cu profesorul care l-a operat pe soțul meu, nu l-aş fi înțeles, viața lui ar fi fost în pericol dacă l-aş fi înțeles greşit. Atunci eu merg pe ideea asta: toți copiii să învețe o limbă străină."(E.C.)

Este de menționat faptul că toți respondenții au ilustrat prin povestirile lor identitare apartenența la *etosul central-european al instruirii*, (Nemoianu, 2016), acesta fiind o coordonată esențială a comunităților multietnice în care valorile centrale erau, pe lângă cea de *ordine*, de *cuvânt*, de *onorare*, cele derivate din acestea: de lege, regulă, model, exemplu, respect, responsabilitate, muncă, etc. Spre exemplificare, legile au valoarea instituirii dialogului comunitar, astfel sunt înțelese de etnicii saşi în special: legile nobăriei aveau rol de menținere a coeziunii, a echilibrului social. Subiecții recunosc faptul că respectarea legii morale, administrative a grupului apare ca urmare a liberei acceptări, a asumării intime prin libera recunoaştere a validității şi supremației legii: „Acolo (în nobărie) nu cârâia unul.../ *De ce îl ascultau?/* PĂI AŞA ERA LEGEA, CĂ ALTMINTERI NU MAI AVEAU CE CĂUTA ACOLO." (H.T.).

Fondul comun simbolic concretizat prin aspectele de limbă este valorizat de respondenții din lotul acestei cercetări prin contrapunctarea unor fapte, evenimente, exemple de comportament prin inserții gnomice, de tipul proverbelor, zicătorilor, poeziilor moralizatoare

sau textelor ritualice (colinde, mici poezii ale folclorului copiilor). Unele sintagme de factură moral-simbolică sintetizează ideea de *lege spirituală*, de ordine impusă de un sistem religios: „asta e legea mea, cu asta m-am pomenit, cu asta mor, şi după aia facă ce-o vrea." (M.R). Nu doar subiecţii români ţin la tradiţia spirituală ortodoxă, moştenită din strămoşi, de asemenea şi saşii evanghelici se revendică de la *ordinea ancestrală*:

„Aşa ne-a învăţat şi aşa ne-a spus: „Fără muncă, nu pâine! fără muncă, nu mâncă! "; „Ăsta să fie ţăran şi să-şi poarte portul şi să-şi vorbească limba." (R.M).

În ceea ce priveşte *reprezentările puterii*, modul de guvernare, înţelepciunea plugarului susţinea: „... că dacă merge bine stăpânului, merge şi slugii bine!" (H.T.).

Privind modalităţile cele mai eficiente de *educaţie*, sinteza înţelepciunii comunitare susţine următoarele:

„Laudă un copil şi critică-l să vezi rezultatul care e!" (H.T.). Cinstea şi educarea în spiritul onestităţii şi al cultului muncii reies din mărturisirile în dialog ale unor respondente unguroaice: „Vezi că mama totdeauna spunea că câmpul are ochi şi pădurea urechi, deci ai grijă să nu furi, să nu furi de pe câmp că te vede, oricine poa să te vază, de aia spunea: „vezi că câmpu are ochi şi pădurea urechi". Şi degeaba te duci să tai lemne şi zici că nu te vede nimeni, dar se aude că tai!, că aţi întrebat de zicale! Simplu zicala şi foarte adevărată! Şi zice lucruri sfinte" (VD / KG).

Valorile multilingvismului susţin o identitate culturală complexă care asigură individului un profil intelectual superior:

„Câte limbi ştii de atâtea ori eşti om!" (E.C.); „Că este o zicală, dacă ştii mai multe limbi trăieşti mai uşor în viaţă. Şi asta e lege."(G.T.)

Pe de altă parte, pe lângă expresivitatea gnomic-sfătoasă a răspunsurilor, valenţele multiculturalismului şi ale coabitării armonioase sunt traduse şi în formule umoristice, specifice poeziei sapienţiale maghiare: „Păduchii mei se amestecă cu ai tăi. Ai mei sunt cu cruce roşie, ai tăi cu cruce verde şi se fac ai noştri."

Rezultat al dezrădăcinării şi al nostalgiei cu care saşii plecaţi din Râşnov se reîntorc la locurile natale, acest îndemn este concretizat prin cuvintele:

„Nu uita niciodată leagănul, că a doua patrie nu vei mai găsi". (R.M).

Aspecte ale memoriei intelectuale

În cadrul dimensiunilor memoriei colective ultima formă de memorie în accepţiunea lui Maurice Halbwachs este cea *intelectuală*, memorie care este determinată de strategii de natură „manipulatorie", precum fabricarea de imagini sau ascunderea, deformarea sau chiar abolirea unei tradiţii a imaginarului. În raporturile sociale şi culturale implicite dintre etniile conlocuitoare ale comunităţii râşnovene, de-a lungul timpului s-au structurat forme de coabitare, forme de reprezentare de sine şi de reprezentare a colectivităţii care au structurat imaginarul moral şi simbolic, delimitând anumite modele, embleme, stereotipii de reprezentare care au fost analizate în altă parte, în cadrul dimensiunilor memoriei *normative*, *simbolice* şi a *indeterminărilor*. Însă dinamica şi modulaţiile istoriei au condus la transformări ale mentalului colectiv, la alterări ale imaginarului simbolic, în dublu sens: atât în sensul de păstrare şi conservare a unei tradiţii culturale, cât mai ales de adaptare şi de asumare a unor elemente culturale ale alterităţii de către tradiţia devenită oficială, impusă de regimul comunist. Acesta a încercat nu doar să dilueze predominanta specificitate etnic germană, ci mai ales să reconfigureze emblemele şi codurile spre convergenţa ideologiei patriotismului contrafăcut prin dogma de partid. Astfel, raporturile interculturale în Râşnovul multietnic, deşi nu au fost marcate de violenţă, au condus la diferenţe şi la încercarea de rezistenţa simbolică a etnicilor saşi, în ciuda „terorii istoriei" (M. Eliade).

Privind cercetarea de faţă, cu toate că numărul locuitorilor de etnie germană actualmente este în scădere dramatică, ei s-au mobilizat şi au recompus o lume, un univers simbolic care i-a definit şi încă îi mai defineşte, mai ales prin efectele nostalgiei după timpurile apuse. Acelaşi efect al rememorării nostalgice, modulate de regret, îl descoperim şi în relatările intervievaţilor români, (mai ales dobriceni), care, privind în urmă, descoperă o ordine umană şi morală ideale / idealizate, întreaga comunitate fiind definită prin termenul de *familie*. Caracterul eterogen al comunităţii râşnovene, completat cu datele fondului moral specific maghiarilor şi rromilor defineşte un model cultural complex, care transpare şi din povestirile persoanelor aparţinând grupurilor etnice investigate, dar şi din alte surse, precum fotografii de familie, documente de arhivă ale bisericii evanghelice.

Raporturi culturale interetnice. Contaminări, preluări, adaptări

Urmărind aceste aspecte de relaţionare şi coabitare, se impune selectarea unor mărturii care să evoce modul de viaţă al comunităţii multietnice râşnovene, dincolo de imperativele istoriei politice şi ale deciziilor oficiale care au degradat armonia şi au perturbat ritmurile fireşti ale acestui microumivers uman. Spre exemplu, dovada bunei înţelegeri, a convieţuirii armonioase apare dincolo de agresiunile istoriei, chiar din relatarea unei

respondente de origine germană, care demonstrează în povestirea sa, chiar la nivel de vocabular, că procesul de românizare i-a transformat, i-a deschis pe saşi spre cooperarea cu ceilalţi. Diferenţele se atenuează atât prin coparticiparea la viaţa comunităţii, cât şi prin căsătoriile mixte, prietenii etc. Iată doar câteva exemple de *contaminări* pe care le putem extrage din mărturiile înregistrate: „Da, tatăl meu a fost… , îi spunea lu tata al meu Hans al românilor, el ierea pretin cu toţi. „Hai noroc" şi „Hai noroc", şi cu câmpul, şi cu toate el n-a avut nimic." (R.M.)

Aceeaşi respondentă se autodefineşte ca „româneaţă", chiar în contextul regăsirii propriei identităţi etnice, a reconstituirii identităţii personale:

„Da'... A fost numai aşa,... temporar, eu sunt înapoi de unde am fost, în...(religia mea), de unde am fost (născută) (...).nu am făcut eu parte niciodată dintre rumâni, dar am făcut parte dacă eu l-am luat pe el (pe soţul), eu am fost şi româneaţă, ştii? Şi dacă a fost o înmormântare eu am participat şi nu am făcut deosebire"(R.M.).

O altă respondentă, române, povesteşte despre modul de primire al stăinilor în comunitatea râşnoveană, atât în cadrul grupului dobricenilor, cât şi în interiorul colectivităţii lărgite:

„Doamna Schneider avea un singur băiat căsătorit cu o rusoaică, care stătea pe Dobrice, Iulia o chema, iar mama ei, ne duceam şi ne făcea din cămăşi vechi şorţuri. / *Rusoaica?*/ Da rusoaica, mama Iuliei, care s-a căsătorit cu ăsta, băiatul lui Reit. / *Cum a fost primită rusoaica în comunitatea saşilor?*/ Io zic că bine, ei s-au înţeles foarte bine, ei stăteau acolo unde a stat dl Scheneider, şi pormă, mă rog, s-au prăpădit şi neavând moştenitori i-au lăsat casa dl Schneider." (E.D.)

Raporturile culturale interetnice s-au concretizat nu numai prin învăţarea convieţuirii, ci şi prin *preluarea* unor forme / instituţii culturale care au fost împrumutate de la saşi de către români, precum fanfara, defilările, mailalurile, organizarea unor întâlniri ale femeilor, societăţile de întrajutorare: „bunicu din partea lu mămica a făcut parte din prima fanfară românească"(E.D.). Doamna D. povesteşte că deţine ca mărturie a existenţei societăţii femeilor o fotografie care ilustrează „reuniumea femeilor române, în faţa Coroanei".

O respondentă de etnie maghiară precizează că în urma convieţuirii în Râşnov, alături de români a preluat unele practici, obiceuiri, de la aspecte de artă culinară până la practici de medicină populară. Schimbul cultural a fost reciproc:

„Eu de exemplu am luat foarte mult şi de la români! Am lucrat cu colegele, sunt unii prietenii mei, cumva nu ţine post, el, dar ea mai ţine....dar eu, dacă am lucrat cu colege..., numai colege romănce am avut şi am postit cu ele, am învăţat de la ei diferite mâncăruri, au învăţat şi ei de la mine şi îţi spun că multe obiceiuri am învăţat de la ei şi din ăstea, băbeşti, că dacă eşti răcit ce trebuie, dacă ţi se apleacă, ce trebuie să faci, am mai învăţat. Că uite, dacă ai copii, acuma m-am mai plâns şi eu, ca şi ei că, uite copilul meu, aşa i s-a aplecat şi ce rău a fost zice: „Pune, zice, într-o batistuţă o bucăţică de ceapă tăiată, nişte cenuşă, sare, zahăr şi un pic de oţet. Şi leagă pe buric la copil şi ai să vezi că până dimineaţă nu are nimic". Şi aşa a fost*!. Şi leacurile astea sunt bune...* Sunt, eu îţi spun că şi eu am învăţat de la ei, nu degeaba! Şi eu le-am mai învăţat ce ştiam... "(V.D.).

Tot în categoria memoriei intelectuale, atât românii, cât şi maghiarii, amintesc de anumite obiceiuri preluate şi adaptate specificului etnic. Astfel în ceremonialurile de primăvară din ciclul pascal, obiceiul stropitului aparţinând saşilor se regăseşte şi la nivelul etnicilor maghiari, dar şi în riturile de agregare ale românilor:

„... de Paşti cu stropitul, fiul meu mergea şi în Cristian şi stropea învăţătoarea şi colege a avut acolo săsoaice. (...) Până a terminat liceul el a mers la stropit. Lua pe Günty, pe Socs Günty, pe celălalt, cum îl cheamă, vezi că nu-mi aduc aminte ... Ei trei au mers că ei au mai rămas. "(V.D.)

Se observă că în raporturile culturale interetnice preluările de obiceiuri şi contaminările simbolice au fost reciproce. Dintre obiceiurile preluate de români de la saşi, o respondentă aminteşte de maialuri, de Kinderbal, următoarele:

„*Românii participau la Kinderbal sau la maialuri?*

Nu, acum participă şi acolo. Şi Crăciunul nu era cu brad. Nu era la români. Nu era aşa ceva! Era Paştile sărbătoarea mai mare la români decât Crăciunul. Românii au luat de la saşi… Şi stropitul l-a luat. Merge cu stropitu. Şi ce a mai luat? Am mai luat câte ceva … de bine, Hai să zicem de bine. Participa la balul copiilor care este la începutul postului de Paşti, şi ce a mai luat? Şi stropitul a luat…

*Dar reţete de mâncare au luat?*Românii? Da, acum suntem amestecaţi. Adică facem şi noi borş, care nu l-au făcut saşii, şi sarmale şi d-ălea se făceau şi la saşi la nunţi, (varză înfăşurată, zice în germ.) şi ne-am împrietinit cu multe, ne-am amestecat cu familiile, Asta este iară ceva ce n-a fost. A fost, a fost, da rar. Dar acuma în generaţia noastră sunt frecvente, majoritatea." (R.M.)

În afară de aceste modalităţi de relaţionare interetnică, de coabitare armonioasă, am încercat să înregistrăm şi să sintetizăm şi formele de perpetuare a tradiţiilor, aşa cum au fost ele puse în aplicare, voluntar sau involuntar, de către subiecţii intervievaţi.

Forme de perpetuare a tradiţiilor

Una dintre formele de perpetuare a tradiţiei simbolice o reprezintă limba. Atât etnicii saşi, cât şi cei maghiari consideră acest fapt cultural o valoare identitară, fiecare dintre ei încercând să o transmită generaţiilor tinere, chiar şi în afara grupului etnic: „Am avut eu nişte eleve, le-am ajutat şi eu în ceea ce ştiu eu, limba. Dar toate au avut succes şi rezultatele mele au dat roade şi m-am bucurat, ştii, încă la vârsta mea, multumesc lui Dumnezău, încă sunt activă. Îmi fac, uite, compunerile şi-mi scot materiale ca să le am, dar nu o să mai fac eu de acum încolo (sunt bătrână)." (R.M.). Aceeaşi respondentă, declarând că se implică în activităţile din cadrul grupului de apartenenţă, mărturiseşte că limba este ultima emblemă a rezistenţei culturale în contextul procesului de românizare:

„eu fac parte din comitetul de biserică şi acuma, dacă acolo s-a propus ca să se dea biserica la primărie, să preia primăria, cu o condiţie o vom da, fiindcă noi nu avem putere să o întreţinem, cu o condiţie: să se vorbească în continuare în şcoala aceea germana. Şi dacă o ţine, o ţine, şi dacă noi nu mai suntem, ei tot poa' să facă ce vrea. Asta e." (R.M.).

Obiceiuri străvechi legate de anumite sărbători religioase constituie şi astăzi practici de reînnodare a legăturii cu trecutul, cu strămoşii, prin cultul morţilor. Una dintre respondentele de etnie maghiară, în dialog cu o respondentă săsoaică, mărturiseşte că această practică ritualică este preluată şi de saşii exilaţi, care mai vin de Ziua morţilor acasă, dar este încă activată şi interetnic, atât ortodocşii, cât şi catolicii, evanghelicii şi reformaţii se reîntorc la aceste străvechi obiceiuri. Pentru perpetuarea acestei tradiţii aceeaşi respondentă precizează că încearcă să le transmită şi copiilor pe care îi învaţă limba maghiară şi aceste obiceiuri, motivaţiile sunt evidente: restaurarea, reevaluarea identitară.

„Şi copiii au obiceiul să vină de ziua morţilor?

V. Dacă se brodeşte să fie aicea, bine, dar când vine acasă aprinde în memoria lor. Ei ştiu că e 1 noiembrie şi aprind în memoria bunicilor şi a părinţilor. DA, da.

K.Şi se face curăţenie în tot cimitirul... toate mormintele.

V. Foarte frumos.

K. Eu de exemplu, şi acuma merg acasă la părinţii mei, deci pe 1 noiembrie poate să plouă, poate să ningă. (..) Eu anul ăsta îi duc pe copii să vadă pentru că avem o bunică la un copil care a murit de curând, în anul ăsta duc pe copiii mei de la şcoală, deja am vorbit, şi ne ducem să punem pe tanti Rosi câteva lumânări. Deci duc eu în anul ăsta pe copii"(K.G./ V.D.).

Pentru ca nepoţii să cunoască vechile obiceiuri de Crăciun, o respondentă româncă mărturiseşte că în zilele de sărbătoare îi primeşte pe colindători: „Când vin zoritorii eu îi primesc, şi ţiganii cu… sau copiii cu colindatu, îi primesc că îmi place, îţi spun drept. S-apăi de multe ori îi duc să îi audă el, îi plătesc io, da, s-audă el Alex (nepotul) să se obişnuiască el cu tradiţiile astea no, ca să ştie ce a fost. Dacă mai apuci aşa să le auzi, le mai ţii minte, şi eu tot de la mama le ţin minte." (R.M.). Se observă că subiectul se identifică în rolul de transmiţător al modelelor învăţate de la părinţi, continuând această tradiţie a educării cu privire la fondul cultural şi o consideră o responsabilitate, o datorie morală faţă de prezent şi viitor. În aceeaşi direcţie acţionează şi subiectul respondent aparţinând grupului etnic al rromilor, care mărturiseşte cu demnitate că meşteşugul împletitului coşurilor l-a învaţat şi l-a transmis fetei sale:

„Tradiţia cine o duce mai departe?/ O fată care o am căsătorită la Tohanul Vechi, aia mai face coşuri. Cea mai mare dintre fete. / *Nu vă mulţumeşte că aţi învăţat-o? Este un lucru extraordinar,* / Şi ea de câte ori zice (...) e dichiseală mare. (A.F.).

Saşii plecaţi duc tradiţiile dincolo de comunitatea în care s-au născut, făcându-le cunoscute. Printre ceea ce aleg ei să păstreze şi departe de locul de baştină se află emblemele identitare (limba şi portul) dar şi materiale, prin fotografii ale locurilor, clădirilor, străzilor.

„La ce se referă ei când zic că le e dor? După ce le e dor din Râşnov?

Locul lor natal. Tot ce e frumos. Toate pozele şi toate… Unde am fost în casă la saşi în Germania, unde am umblat, şi am fost în multe localităţi, n-am fost numai într-un loc, am fost din Munchen şi până în Hamburg...şi am văzut multe, dar peste tot este cetatea şi biserica fotografiate...

Asta iau cu ei...

Da. Şi vorbesc săseşte în continuare...

Nu vorbesc germana?

Nu. Numai pe stradă.

Alte obiecte pe care le duc cu ei care sunt?

Ei duc portul. Că ei se întâlnesc acum acolo. Ţin Rusaliile şi apoi acolo este mare sărbătoare. A dus porturile da cum le-a dus, fiecare ştie cum că atunci nu era voie să le duci. Nici acum cred că nu e voie. Şi farfurii de ceramică..." (R.M.)

În seria strategiilor de conservare a tradiţiei se înscrie şi asumarea personală a rolului de mediator cultural, una dintre respondente, profesoară, mărturiseşte că pentru a asigura perpetuarea tradiţiei identitare mai important este să evaluăm aspectele umane în care să fie evidenţiate acţiunile comune ale membrilor comunităţii râşnovene, acele evenimente care au condus la asigurarea unităţii şi a armoniei:

„Şi anume ce aţi fi pus dumneavoastră în album?/ Adică, sunt într-adevăr: un scurt istoric, ca veche aşezare, şi de

biserică, şi apoi cetatea subliniază continuitatea celor care au colaborat, printr-o muncă a comunității unitare, nu numai a saşilor, ei dacă nu erau românii nu s-ar fi putut dezvolta și ei" (E.D.).

Rememorarea unor obiceiuri, practici, ritualuri

Însăşi situaţia de interviu i-a determinat pe subiecţii aleşi în lotul cercetării să rememoreze unele obiceiuri, reconstituind uneori foarte exact etapele specifice, alteori amintirile s-au adunat fragmentar sau din dialoguri cu o a treia persoană prezentă la dialog. În cazul în care respondenţii proveneau din alte localităţi decât Râşnovul, dar care de-a lungul vieţii au ajuns să se stabilească aici au rememorat practici, obiceiuri moştenite şi ritualuri pe care le-au păstrat în memoria personală din copilărie.

Respondenţii îşi aduc aminte că viaţa comunităţii era marcată ritualic prin constituirea cetelor de flăcăi, de copii, prin pregătirile ceremoniale privind organizarea balului de după Anul Nou (Balul Zoritorilor şi Balul căluşarilor, pentru români; „Balul mare", de 1 ianuarie, pentru etnicii maghiari), apoi era balul sau carnavalul de dinaintea intrării în postul catolic, *Kinderbal*, practicat în comunitatea de saşi ca formă de coagulare comunitară, la care participau atât copiii, cât şi adulţii. Urmau obiceiurile sociale: strigatul peste sat, la care face referire o respondentă etnică maghiară, dar care demonstrează o bună cunoaştere a practicilor folclorice româneşti. Apoi balul recrutaţilor, de care vorbeşte doamna V.D., în octombrie balul strugurilor. Persoanele intervievate amintesc de *Ziua mamei*, care este sărbătorită atât de saşi, cât şi de maghiari în luna mai, la date diferite, primii dintre ei celebrând de Înălţare ziua taţilor (informaţiile privitoare la aceste obiceiuri sunt furnizate de majoritatea respondentelor din grupul etnic al sașilor și al maghiarilor).

În ceea ce priveşte reînvierea unor obiceiuri, respondenţii au fost solicitaţi să aleagă din diversitatea culturală a tradiţiei pe care au cunoscut-o, la care au participat, cu care s-au identificat şi pe care au evocat-o în propriile mărturii. Unii dintre respondenţii saşi au ales ca reprezentativ spre a fi reinventat un maial, alţii au nostalgia nunţilor tradiţionale, a portului şi a ordinii simbolico-emblematice instituite de acesta:

„Ce să vă spun... cel mai drag a fost nunțile cu portul şi obiceiurile" (G.T.); „Ăsta să fie ţăran şi să-şi poarte portul şi să-şi vorbească limba." ; *„Dar ce obicei din viața comunității săsești ați vrea, dacă ar fi posibil, să se refacă, să se reia?* Ar fi un Măial încă o dată, cu muzică şi să sară în saci. Copiii săreau în saci şi căpătau câte ceva. Şi ai mei au sărit. Ăla mic a căpătat un briceag că a ajuns repede, ştii?" (R.M.).

Rememorarea unor ritualuri, obiceiuri şi tradiţii calendaristice este întreţinută în discurs de o implicare subiectivă a respondentei de etnie maghiară care, din dorinţa sa de implicare în viaţa comunităţii, nu poate să aleagă ceva anume pentru a reinventa sau a reface:

„Aş reface multe, dar aici, cinstit, în Râşnov nu se poate (…) Obiceiurile cele mai frumoase de care îmi aduc aminte erau dansurile populare, se făcea teatru pe vremea noastră, ne duceam la cor, la Paşte se făcea bal. Mergeam cu stropitul, se cânta în alai, se adunau ouă roşii, cârnat, se mergea cu muzica. Dar, să ştii că la noi la ţară, se duceau cu stropitul doar bărbaţii adevăraţi, căsătoriţi. Femeile se ascundeau în pod, iar bărbaţii le căutau să le stropească nu cu parfum, ci cu găleţi de apă. Aici se merge cu sticluța, dar anul acesta nu am fost. În prima zi nu se stropeşte, doar a doua zi de Paşti, până la masa de prânz.Tinerilor şi adolescenţilor li se dădeau bani, o sticlă de vin, ouă. Din ce adunau, seara se facea la casa de cultură bal, unde se distrau, cânta orchestra, se mânca se petrecea.Toată petrecerea era organizată de comunitate şi nu de primărie.

De 1 Mai toţi flăcăii aduc mesteceni pe care îi pun noptea la porţile fetelor nemăritate, pe când acestea sunt culcate. Urmează ca după 12 noaptea să vină feciorii să le cânte cu acordeonul cântece de petrecere. În ziua de 1 Mai se face bal. Şi de Rusalii se organizează bal. În august se făcea recolta de grâu şi după seceris se organiza balul bogăţiei şi al recoltelor de grâu. Bal pentru pâine nouă. Tot acum se dă la biserică vinul şi pâinea din grâul nou.

În octombrie cu ocazia recoltei de struguri se facea *Szűreti bal* – balul strugurilor, fete şi băieţi îmbrăcaţi în port popular împodobeau casa de cultură cu ciorchini. Se făceau două coroane enorm de mari şi se puneau mai jos struguri ca să poţi să ajungi la ei.Cine fura ajungea să plătească strugurii cu o taxă simbolică - prin care juriul îi pedepsea pe cei care erau prinşi că au furat. Tot atunci se organizau dansuri jurizate, iar cine era în frunte primea coroniţele de struguri drept cadou.

În cadrul şcolii aveam serbare de teatru, înainte de Crăciun era colindatul, erau obiceiuri foarte frumoase. Asta aş reface. Asta îmi lipseşte- *jocul*, aş reface toate aceste amintiri." (E.C.).

În această situaţie respondenta conexează cele două aspecte ale memoriei intelectuale şi pentru ea acel moment al spunerii devine însuşi timpul ritualic pe care îl comprimă în rememorare şi pe care totodată îl reinstaurează prin povestire. Dorinţa reinventării tradiţiilor rămâne însă neîmplinită din cauze obiective, aşa cum ea însăşi precizează.

În loc de concluzii

Alături de recuperarea unor elementele subiective de istorie locală, pe parcursul cercetării am o observat că imaginarul simbolic şi actul cultural în ansamblu înseamnă trăire puternică, emoţia rememorării, bucuria intelectuală a (re)cunoașterii prin celălalt, satisfacţia conştientizării propriului rol social, responsabilitate împlinită, stimă de sine şi nu în ultimul

rând *modelare morală*. În urma colectării datelor şi a analizei interviurilor realizate, am constatat că ideea de partimoniu moral şi simbolic se structurează în sensul formator, modelator şi civilizator al experienței morale, în sensul reconsiderării relației cu trecutul, cu noi înşine şi cu ceilalți.

Prin identificarea elementelor de patrimoniu moral-simbolic am încercat să aducem în lumină structurile axiologice prezente la nivelul imaginarului şi al comportamentului social specific comunității multietnice râşnovene. Am descoperit forme de restaurare a modelelor identitare prin antrenarea subiecților în evocări ale unor fapte şi evenimente legitimatoare, prin activarea formelor de memorie normativă, simbolică, intelectual-pragmatică. Astfel am colectat informații prin care subiecții au rememorat istorii ale locului, au pus în evidență emblemele identitare şi codurile definitorii prin care se autoreprezintă. Aceste reiterări ale unor istorii legendare specifice, precum şi modelele şi contraemodelele de comportament sublimate la nivelul mentalității colective au reuşit să îi facă pe respondenți conştienți de propriile valori, să îi transforme în factori activi ai evaluării conştiinței morale colective a comunității căreia îi aparțin.

Pornind de la faptul că mentalitățile se schimbă, am constatat în urma acestui studiu că în dinamica patrimoniului moral şi simbolic al comunității râşnovre nu se poate vorbi de o decădere a simbolicului şi de o relativizare a valorilor morale în sens dramatic. Prin răspunsurile lor şi prin modul de a se angaja în răspuns, persoanele intervievate au pus în evidență faptul că ei şi-au asumat şi au contribuit la transmiterea unor reguli, principii şi valori morale după care s-au condus şi se conduc în viață. Prin intermediul povestirii ei au demonstrat că, trăind într-un spațiu al interferențelor unor identități culturale diverse, au reuşit să întrețină de-a lungul timpului o comunicare interculturală armonioasă, respectându-şi propriile tradiții, obiceiuri, sisteme de valori, dar şi preluând şi adaptând modele, norme aparținând alterității.

Astfel cercetarea a reuşit să ilustreze existența unui fond cultural, social, moral şi simbolic comun la nivelul membrilor comunității multietnice din Râşnov, fond care se cere valorizat, mai ales în contextul actual. Imperativul acestei revalorizări a raportării plurale la identitățile etnice, neeliminând diferențele, ci dimpotrivă căutând specificitatea, originalitatea şi autenticitatea tradițiilor culturale, a fost formulată nu doar ca obiectiv al cercetării, ci s-a precizat în mod direct chiar de către respondenți, dincolo de traumele, obstacolele şi barierele impuse de istorie. Aşteptările formulate de aceştia constau în dorința de a-şi exercita rolul de parteneri de dialog sau de mediatori în activități culturale locale, atât cât mai poate fi exercitat acest rol de către persoane octo/nonagenare, care au reiterat o istorie interpersonală neaflată în cărțile istoriei globale, dar a căror poveste fragmentată poate recompune măcar o secțiune din istoria recentă a multiculturalismului transilvănean.

Bibliography:

Cuche, Denys – *Noțiunea de cultură în științele sociale*, / *The Notion of Culture in Social Sciences*, Institutul European Iași, 2003, traducere de Mihai Eugen Avădanei.

Culic, Irina; Horváth, István; Stan, Cristian – *Reflecții asupra diferenței / Reflections on Difference*, Editura Limes, Cluj, 1999.

Dobrescu, Caius – „Diversitate, ambiguitate, incertitudine" / „Diversity, Ambiguity, Uncertainty", in „Cuvântul" , nr. 8 / 2006, grupajul de studii *Care este patrimoniul nostru moral si simbolic?*

Durand, Gilbert – *Structurile antropologice ale imaginarului / The Anthropoligical Structures of the Imaginaire*, Univers, București, 1977.

Halbwachs, Maurice (1925) – *Les cadres sociaux de la mémoire / Social Frames of Memory*. Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh; Édition complétée le 19 juillet 2002 à Chicoutimi, Québec.

Jurcan, Dan – *Identitate și societate: modele aspiraționale în tranziție / Identity and Society: Aspirational Models in Transition*, Eikon, Cluj Napoca, 2005.

Martin, Mircea – „Câte Europe există?" / „How Many Europes Do There Exist?", in Revista „***22***", nr 16/1999.

Martin, Mircea – „O decădere a simbolicului" / „A Decay of the Symbolic", in „Cuvântul" , nr. 8 / 2006, grupajul de studii *Care este patrimoniul nostru moral si simbolic?*

Nemoianu, Virgil – „Cazul etosului central-european" / „The Case of the Central European Ethos", in *România și liberalismele ei. Tradiție și liberatate*, Ed. Spandugino, 2016, p. 188-226.

Acknowledgment:

*Acest studiu este realizat în cadrul proiectului PN-II-RU-TE-2014-4-0240, finanțat de CNCS-UEFISCDI, contract de finanțare nr 198/01.10.2015.**

Unitatea și unificarea limbii în discuțiile din presa transilvană din secolul al XIX-lea

Anca-Elena DAVID

Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu, Facultatea de Științe Socio-Umane
"Lucian Blaga" University of Sibiu, Faculty of Socio-Humanistic Sciences
Personal e-mail: anca.david@yahoo.com

The Unity and the Unification of Language in the Discussions of the Transylvanian Press in the 19th Century

In Transilvania, most of the publications mirrored the fight for political unity. The majority of the editors and the collaborators were interested in the unity and unification of the language and suggested concrete ways of accomplishing it by pointing out the common nature of the language, reconsidering its Latin origin, organizing a scientific leadership in the field able to fulfilling the unity of the language at all its levels: vocabulary, phonetics and grammar. A special attention is given to the development of the national- patriotic feeling, the result of a close connection between language and nation.

Keywords: history of Transylvania, unity, unification, language, progress, nation

În procesul *cultivării* limbii, *unitatea și unificarea instrumentului lingvistic* constituie una din problemele fundamentale, exigență realizabilă prin înlăturarea deosebirilor ce existau în scrierea limbii române, în provinciile românești. Ion Gheție consideră că: „unificarea se realizează prin impunerea unuia dintre dialecte (graiuri) la baza limbii literare. Constituindu-se prin intermediul variantei literare a dialectului (graiului) dominant, limba literară e departe de a avea un aspect absolut unitar. Devenită *unică* (subl.aut.) ca sistem normativ, limba literară trebuie să devină *unitară* în realizarea concretă a acestui sistem. Pentru a se stabili normele unice supradialectale este necesară *codificarea* limbii literare, consecință directă a *fixării* ei, ceea ce presupune, în mod obligatoriu, intervenția conștientă a celor ce se folosesc de ea"[1].

Valoarea acestui deziderat izvora din importanța limbii pentru românii din Transilvania și Banat, în concepția cărora idealul *unificării* limbii reprezenta un aspect al acțiunii de ansamblu privind *unirea* tuturor *românilor* într-un *stat național.*

Unitatea și unificarea limbii române, deziderat promovat în contextul *unității naționale,* concentrează toate eforturile lingvistice ale intelectualilor vremii. Un rol aparte revine presei, care a inițiat și a facilitat dezbaterile publice asupra modalităților de realizare a *unificării limbii,* în perspectiva soluționării ei ulterioare.

În peisajul publicistic românesc, de la începutul secolului al XIX-lea, *Foaie pentru minte, inimă și literatură* a fost revista în paginile căreia erau tratate cele mai diverse subiecte legate de problema lingvistică a epocii. În acest sens, *unitatea și unificarea limbii literare* a constituit preocuparea primordială a publicației brașovene, „*obiectivul principal* în jurul căruia gravitează toate celelalte eforturi legate de cultivarea limbii"[2]. Acest fapt s-a observat, încă din

primii ani de apariție, redactorii mărturisind interesul de a susține înfăptuirea *unității limbii.* La început, G. Bariț sugerează că: „Foile domniilor voastre să slujească de mijlocitore între deosebitele dialecturi, să păzească toți pașii ce se fac în literatura noastră. Aceasta să fie ținta la care să privești neîncetat domnule”[3]. Apoi, Iacob Mureșanu accentuează țelul vizat de revistă: „pe cât vom putea noi ne vom ținea de această *uniformitate* în ambele acestei foi …care nu vor suferi neunirea în scriere”[4]. În consecință, *necesitatea unificării limbii române literare,* prin înlăturarea deosebirilor ce existau în scriere și vorbire, în diferite provincii istorice, este considerată, de redactorii și colaboratorii publicației, o exigență definitorie în procesul cultivării lingvistice. Imperativul limbii de a fi *omogenă, comună* tuturor românilor este subiectul preferat al multor cărturari, ale căror opinii vor fi analizate în continuare.

Dezbaterea problemei *unității* limbii literare izvorăște de la recunoașterea și afirmarea *comunității limbii* românilor, peste diferențierile regionale, a *unicității* acesteia, idee exprimată de I. Heliade Rădulescu, care constata *unicitatea dialectală* a celor trei provincii românești: „Așadar după acele noi Muntenii Moldovenii și Ungurenii avem și *aceeași limbă și acelașii dialect.* Mica deosebire ce avem între noi la vorbire nu o putem socoti, căci de vom intra în astfel de amănunte și subtîmpărțiri, atunci găsim (…) un deosebit chip de vorbire; dar acea deosebire nu o putem numi dialect”[5]. În opinia lingvistului, care a punctat și etapele de parcurs în realizarea obiectivului, pentru înfăptuirea unității limbii, intelectualii trebuie să ajungă la *consens* lingvistic: „Această *învoire* nu se poate face, până când nu vom începe ce este bun în parte să păstrăm, ce e rău să lepădăm și să primim ceea ce au alți frați ai noștri mai bun”[6]. În cazul lui Heliade se observă că *unitatea lingvistică* precede *unitatea națională*: „că cine este român adevărat și dorește *unirea românilor* întru *aceeași limbă* sau *dialect scris,* curățit și curat, la unul ca acesta nu încape egoism”[7]. Uniformitatea e necesară, afirmă Heliade, „nu în limba, ci în modul de a o scrie cu litere pure romane sau latine”, clasificând literații în funcție de sistemul de scriere adoptat: „instruiții adică scriu cu ortografia tradițională și bazată pe natura și rațiunea limbii, neinstruiții scriu cum pot și ei ca și alte națiuni; iar inovatorii scriu cum voiesc”[8]. Pentru Heliade, cei mai competenți intelectuali ai epocii, care au dreptul moral de a decide asupra modului cel mai rațional, mai practic și mai unitar de scriere, „sunt bărbații acțiunii literare, adică redactorii foilor publice și autorii și traducătorii operelor dramatice. Aceștia vorbesc și scriu limba curentă și unitară a națiunii”[9]. Ștefan Munteanu și Vasile Târa consideră că meritul lui Heliade este „acela de a fi reușit să impună în conștiința contemporanilor ideile fundamentale ale Școlii ardelene, pe care le-a integrat însă într-o viziune lingvistică și culturală mai largă, pe măsura timpului și

Sursă foto: http://www.istorie-pe-scurt.ro/ella-negruzzi-prima-femeie-avocat-din-estul-europei/costache-negruzzi/

a personalității sale”[10].

La fel, Costache Negruzzi militează pentru *unificarea limbii noastre,* prin reactivarea tuturor graiurilor românești, bazându-se fondul ei romanic și întrebuințând în scris alfabetul latin.

În *Observații gramaticești asupra limbei românești,* G. Seulescu se declară susținător al *uniformității graiului,* criticând inițiativa unor literați din Țara Românească, printre care se numără și Heliade Rădulescu, în urma căreia „se iviră mai multe forme gramaticești, mai multe secte literare și dezbinări”[11].

Comunitatea limbii este proclamată de către Comisia filologică de la Sibiu: „*Națiunea noastră* este *una, limba* ei încă este *una și aceeași,* deși națiunea se află în câteva provincii”[12]. Totodată, ideea de *comunitate* a *limbii* este exprimată atât de Timotei Cipariu: „Românii se înțeleg din orice corn de lume să fie”[13], dar, mai ales, de G. Bariț: „Se înțelege astăzi între sine *poporul* întreg *din toate țările,* fără a întâmpina vreo mare greutate și precum rar se mai înțeleg părțile vreunei alte națiuni lățite și răspândite prin atâtea țări, prin care se află întinsă românimea”[14]. Disensiuni ideatice privind modalitatea concretă de realizare a unității lingvistice sunt consemnate în paginile periodicelor transilvane, înregistrându-se două atitudini opuse: pe de o parte, o limbă savantă, „pedantă”, „etimologică”, proprie elitei intelectuale, și, pe de altă parte, limba „de obște” sau a poporului. În acest sens, C. Boerescu critică virulent limba „raționabilă” a *Foii*, susținând că materialul lingvistic nu e deloc expresiv, flexibil, armonios, ci plin de asperități, incompatibil cu legile nescrise ale poeziei. Cultivarea și progresul limbii nu implică latinizarea ei, ci modelarea acesteia după „limba bărbaților celebri

ca Eliade, Bălcescu, Bolintineanu, Alecsandri și alți atâția ce-au scris opere însemnate în limba patriei"[15]. Incapabilă să exprime frumosul, limba *Foii* este o expresie nu atât a pedantismului, cât a orgoliului rău înțeles. El vede soluția printr-o apropiere „modestă" și „prudentă" de limba-mamă, într-o armonie stabilită, în spiritul general al limbii, în respectarea geniului său particular, a naturii sale speciale și a timpului care, influențând-o, i-a prestabilit oarecum forma.

Boerescu constată, de asemenea, și ineficacitatea scrierii în diferite moduri a limbii române: „ardelenii cu germanisme și latinisme, iar moldovalahii cu franțuzisme", realitate ce periclitează *unitatea limbii* și, implicit, unitatea *națiunii:* „de-a ne uni și limba precum, prin aceeași patrie, ne avem și inimile unite"[16].

În replică la articolul lui C. Boerescu, G. Barit invocă atmosfera istorico-politică drept responsabilă pentru starea limbii din Ardeal și enumeră rațiunile pentru care ardelenii scriu așa greoi: „…românul din pruncia sa și până în vârsta jună a fost silit a-și căuta și câștiga cunoștințe mai vârtos în școlile unguro-latinești și în Banatul sârbesc; de aici vine, că mai mulți din noi cugetăm și ne așezăm ideile ungurește, nemțește, sârbește, care limbi toate fiind mai mult sau mai puțin sintetice, iar nu analitice ca a noastră"[17]. Recunoscând justețea criticii lui C. Boerescu, Barit afirmă că și moldo-românii păcătuiesc printr-o limbă prea ușoară, de vodeviluri, plină de franțuzisme. El precizează că râvna cărturarilor români de pretutindeni trebuie să fie crearea unei limbi literare, cât mai apropiate de cea populară, accesibilă tuturor.

În războiul limbilor, Barit polemizează cu Alecu Russo, pe marginea aceluiași subiect, al „haosului limbistic din Ardeal"[18]. Alecu identifică cauza incertitudinii lingvistice: „… au învățat limba într-o închipuire retrospectivă în loc de a o învăța la izvorul ei adevărat, la școala treburilor, a nevoilor și a istoriei neamului[19]", stare ce domnește încă: „generația de față se luptă încă în haosul sistemelor, dar haosul va fi învins până în sfârșit. Afară de cărți grele și de disertații și de argumente Ardealul nu a dat României până acum o singură carte de închipuire și care să răzbată inimile".

Prezentând, în continuare, cele două școli literare românești, din București și Iași, Russo recunoaște superioritatea celei moldovenești: „aceasta este școala celor ce doresc mai înainte de toate a scrie pentru Români și românește și a face o literatură numai din vițele noastre, iar nu din limba Francezilor, a italienilor și a jargonului neînțeles din Ardeal"[20], subliniind caracterul temporar al sistemelor latiniste și dezvăluind carențele intelectualilor ardeleni: judecata dreaptă, simțul firesc și gustul.

Alecu Russo nu dezaprobă influența benefică a limbii latine, dar acest lucru trebuie să se realizeze cu discernământ, cercetând totodată și „arhiva" limbii vii, a poporului. În opinia sa, daca principiile latiniste se aplicau doar la aria gramaticală și ortografică, confuzia nu era așa de mare, dar „gafa" latiniștilor a constat în amestecarea, în sfera lexicală, a influenței latine. G. Barit aduce ca pretext, din nou, contextul social-istoric, care justifică atașamentul ardelenilor pentru limba „mamă", latina: „Păcatul nostru mare este că nesocotind ale noastre suspine și dureri, ați imputat nouă ceea ce nu a fot în cugetele noastre.(…) Și nu am aflat mângâiere de la fețele voastre pentru suferințele noastre"[21], recunoscând buna intenție a cărturarului moldovean. Cu toate învinuirile aduse latiniștilor, Russo recunoaște meritul acestora în formarea sistemelor lingvistice, în general, dar și „superficialitatea" activității literaților moldo-români.

Polemica dintre A. Russo și G. Barit se încheie într-o notă optimistă, ambii făcând apel la înțelegerea între reprezentanții celor două curente filologice (latiniști și autohtonizanți), întrucât sunt animați de bune intenții pentru cauza românească.

Redactorii revistei *Transilvania* semnalează conținutul extrem de valoros al articolului *Limba literară de peste munți,* semnat de Dim. I. Gelu și apărut în *Liga Română.* I. Gelu observă o „deosebire între limba literară de acolo, și a noastră de aici, o deosebire, care, dacă se va dezvolta mai departe, poate avea foarte regretabile urmări pentru *unitatea noastră culturală"[22].* El consideră că această deosebire este firească, până la un anumit punct, deoarece baza culturii transilvănene este latină și germană, iar cea din Principate este franceză. În plus, conjunctura politică a influențat, într-un mod covârșitor, limba literară din Ardeal: „*Împrejurările* (subl.aut.) de acolo poartă vina pentru această desfigurare a limbii, iar nu oamenii. Sunt în orice caz, foarte nedrepți aceia dintre noi, care găsesc prilej de-a face mereu spirit pe socoteala Românilor de peste munți, luându-le limbajul în zeflemea"[23]. I. Gelu reclamă obiectivitate și luciditate în criticarea limbii române din Ardeal, insistând asupra rezolvării diferențelor provinciale lingvistice într-un mod pașnic, „cu bună-voință și dragoste de frați, ca răul să fie remediat".

Dr. Gr. Silași critică ideile reprezentanților viziunii istorico-populare și este ferm convins că originea latină a poporului român ne îndreptățește în a latiniza, în continuare, limba: „Latinizarea românei, și încă latinizare în nu mică măsură, a fost, este și *va fi pentru noi necesitate, foarte firească și rațională necesitate"[24].*

Catalogând jargonul drept „limba necultă", T. Cipariu punctează faptul că, până la realizarea unității sale, limba română nu va avea decât statut de jargon: „jargon moldo-romanescu, jargonul ungro-ardelenescu". Cărturarul blăjean apără felul ardelenilor de a scrie și de a vorbi, subliniind eroarea lingvistică a muntenilor de a franțuzi limba. Cipariu recunoaște că, în trecut, cărturarii ardeleni au „latinizat până la îngrețoșare[25]" limba, dar, toate acestea, principiul lor de

a latiniza limba, în momentul în care nu se întrevedea o alternativă, a câștigat susținători și în Principate. Cheia aplanării disensiunilor ar consta în urmarea căii de mijloc, prin evitarea extremităților și a abuzurilor.

Într-un alt articol, Bariț formulează câteva considerații principiale referitoare la *unificarea* limbii române, pe baza unei *cercetări obiective,* lipsite de orice fanatism. În acest sens, el enumeră condițiile necesare păstrării și asigurării *unității de neam și de limbă:* „Curăția caracterului moral împreună cu tăria sufletească (…); studiul întins al istoriei însoțit de simțul demnității și al nobilității proprii; cultura și înavuțirea limbii împreunată cu o alipire oarecum religioasă către această fiică mai mare a Italiei (…)- aceste trei lucruri sunt cei mai puternici factori conlucrători pentru păstrarea și asigurarea viitorului nostru”[26]. El arată nevoia stringentă a unificării ei, atingând și un alt aspect al cultivării limbii, cel al prestigiului internațional, prin compararea românei cu celelalte idiomuri romanice.

Bariț consideră elaborarea unui *Dicționar sau vorbariu etimologicu* un fapt vital, indispensabil unificării limbii. Prin urmare, fiecare cuvânt din dicționar trebuie explicat, indicându-se atât originea și etimologia lui, cât și modul în care s-a adaptat în română (dacă a înlocuit sau nu vreun cuvânt, iar dacă a înlocuit, pe care anume).

Colaboratorii revistei *Amicul școalei* considerau esențiale eforturile legate de cultivarea limbii literare în perspectiva înfăptuirii unității limbii, de care depindea unitatea națională. În numele unității sunt criticate toate tendințele separatiste, analizându-se consecințele unui asemenea fapt: „prin urmare limba își va pierde cu timpul unitatea sa și mai multe dialecte se vor ivi în locul ei. (…) Acest separatism de pe câmpul literar ușor se poate muta pe cel politi și bisericesc, și iată unitatea națională pierdută și viitorul Românilor pus la îndoială”[27].

Presa ardeleană a solicitat numeroase intervenții, din partea specialiștilor și nespecialiștilor, pentru apărarea unității limbii, pentru înlăturarea disensiunilor și pentru comunitatea de vederi în privința cultivării limbii. Paginile revistelor cuprind îndemnuri, apeluri, formulate de intelectuali din toate provinciile locuite de români. Apelului patetic al lui Heliade: „Fraților, ne trebuie unime în limbă”[28], i se alătură frățescul îndemn la unire al lui C. Boerescu: „după cum v-ați unit inimile, uniți-vă și limba cu frații Munteni și Moldoveni”[29]. În opinia lui Heliade Rădulescu, atât prezentul, cât și perspectiva viitorului întăresc realizarea idealului unității lingvistice: „să o facem în stare a exprima ideile veacului al XIX-lea și a le exprima într-un chip vrednic de luminile acestui veac, ca să putem a o da urmașilor noștri în stare cum să poată păși și ei cu dânsa în paralel cu înaintarea duhului omenesc și cu ideile veacurilor următoare”[30]. Ioan Maiorescu, marcând o distincție

Sursă foto: https://ro.wikipedia.org/wiki/George_Bari%C8%9B

corectă între elementele de conținut și cele de formă, exprimă îndemnul: „În materia limbii deosebire, unitate în forma ei”[31], idee regăsită și la Seulescu: „să fim cu toții uniți în privința formelor, întemeiate pe criteriul limbii latine, iar în privința materiei să ne împrumutăm unii de la alții cu cuvintele ce vom avea mai românești și mai proprii în ale lor înțelesuri”[32].

Deci, în opinia cărturarilor vremii, limba reprezenta un element de constituire a unității naționale, principiu explicit susținut atât de Bariț: „Limba este un nod foarte puternic și un magnet atrăgătoriu”[33], cât și de Seulescu, în opinia căruia: „uniformitatea graiului leagă pe Români între sine național”[34].

Presa vremii a acordat o atenție sporită dezbaterilor menite să răspundă la întrebarea: *în ce segment trebuia să se realizeze unificarea limbii.* În unanimitate, articolele accentuau ideea că eforturile trebuiau concentrate asupra tuturor compartimentelor limbii: fonetică, vocabular, gramatică.

Note:

1. Ion Gheție, *Introducere în studiul limbii române literare,* București, Editura Științifică și Pedagogică, 1982, p. 41.
2. Victor V. Grecu, *Limbă și națiune,* Timișoara, Editura Facla, 1988, p. 24.
3. ***, *Scrisoarea unui aprins de iubirea literaturii,* în *Foaia literară,* I, 1838, nr. 1, p. 2.
4. I. Mureșanu, *Nesce reflesiuni fugitive ortografice,* în *Foaie pentru minte, inimă și literatură,* XXV, 1862, nr. 11, p. 87.
5. I.H. Rădulescu, *Korespundincâ asupra limbei romanesti. D-lui căminarului C. Negrutți,* în *Foaie pentru minte, inimă*

și literatură, II, 1839, nr.19, p.149.
6. *Ibidem,* nr.22, p. 164.
7. Heliade Rădulescu, *Conferintie literary in Bucuresci,* în *Transilvania,* I, 1868, nr. 24, p. 588.
8. *Ibidem.*
9. *Ibidem,* p. 589.
10. Șt. Munteanu, V. Țâra, *Istoria limbii române literare,* București, Editura Didactică și Pedagogică, 1978, p. 116.
11. G. Seulescu, *Observații gramaticești asupra limbei românești,* în *Foaie pentru minte, inimă și literatură,* II, 1839, nr. 37, p. 289.
12. *Amicul școalei,* I, 1860, broșura 3, pp. 290-291.
13. T. Cipariu, *Corespondență între doi ardeleni,* în *Foaie literară,* I, 1838, nr. 6, p. 45.
14. G. Bariț, *Către filologii noștri,* în *Foaie pentru minte, inimă și literatură,* XXI, 1858, nr. 12, p. 53.
15. C. Boerescu, *București, 29 ianuarie, 1855. Domnulu meu!,* în *Foaie pentru minte, inimă și literatură,* XVIII, 1855, nr. 6, p. 25.
16. *Idem, Domnului G.Bariț,* în *Foaie pentru minte, inimă și literatură,* XVIII, 1855, nr. 20, p. 110.
17. G. Bariț, *Răspunsu domnului C. Boerescu,* în *Foaie pentru minte, inimă și literatură,* XVIII, 1855, nr. 11, p. 54.
18. *Idem, Războiul limbilor,* în *Foaie pentru minte, inimă și literatură,* XVIII, 1855, nr. 15, p. 77.
19. *Ibidem,* p. 78.
20. *Ibidem,* nr. 16, p. 83.
21. *Ibidem,* p. 85.
22. I. Gelu, *Limba noastră literară,* în *Transilvania,* XXX, 1899, nr. 3, p. 69.
23. *Ibidem,* p. 70.
24. Dr. Gregoriu Silași, *Să latinizăm ori ba?,* în *Familia,* VII, 1882, nr.4, p.44.
25. T. Cipariu, *Suum quique,* în *Foaie pentru minte, inimă și literatură,* XVIII, 1855, nr. 23, p. 126.
26. G. Bariț, *Către filologii noștri. Despre un dictionary etimologic,* în *Foaie pentru minte, inimă și literatură,* XXI, 1858, nr. 2, p. 52.
27. I. R. Sbiera, *În cauza unificării ortografiilor române,* în *Amicul școalei,* VI, 1865, nr. 20, p. 137.
28. Heliade Rădulescu, *Literatură,* în *Foaie pentru minte, inimă și literatură,* II, 1839, nr. 42, p. 330.
29. C. Boerescu, *Domnul meu!,* în *Foaie pentru minte, inimă și literatură,* XVIII, 1855, nr. 10, p. 45.
30. Heliade Rădulescu, *Literatură,* în *Foaie pentru minte, inimă și literatură,* II, 1839, nr. 42, p. 330.
31. I. Maiorescu, *Asupra ortografiei române,* în *Foaie pentru minte, inimă și literatură,* I, 1838, nr. 23, p. 184.
32. S., *Observații gramaticești. Asupra limbei românești,* în *Foaie pentru minte, inimă și literatură,* II, 1838, nr. 39, p. 311.
33. G. Bariț, *Limba românească,* în *Foaie pentru minte, inimă și literatură,* VIII, 1845, nr. 2, p. 13.
34. S., *Observații gramaticești. Asupra limbei românești,* în *Foaie pentru minte, inimă și literatură,* II, 1839, nr. 37, p. 289.

Bibliography:

Bariț, G., *To our philologists,* in the review *Paper for Mind, Heart and Literarure,* XXI, 1858, nr. 12; *The answer of Mr. Boerescu,* in *Paper for Mind, Heart and Literature,* XVIII, 1855, nr. 11; *War of Languages,* in *Paper for Mind, Heart and Literature ,* XVIII, 1855, nr. 15, nr. 16; *To our philologists. About an etymological dictionary,* in *Paper for Mind, Heart and Literature,* XXI, 1858, nr. 2; *Romanian Language, in Paper for Mind, Heart and Literature,* VIII, 1845, nr. 2.

Boerescu, C., *Bucharest, January 29, 1855. To My Dear Sir!,* in *Paper for Mind, Heart and Literature,* XVIII, 1855, nr. 6; *To Mister G.Bariț,* in *Paper for Mind, Heart and Literature,* XVIII, 1855, nr. 20; *My Dear Sir!,* in *Paper for Mind, Heart and Literature,* XVIII, 1855, nr. 10.

Cipariu, T., *The correspondence between two Transylvanians,* in *Literary Paper,* I, 1838, nr. 6; *Suum quique,* in *Paper for Mind, Heart and Literature,* XVIII, 1855, nr. 23.

Gelu, I., *Our Literary Language,* in *Transilvania,* XXX, 1899, nr. 3.

Gheție, Ion, *Introduction into the Study of Literary Romanian Language,* București, Editura Științifică și Pedagogică, 1982.

Grecu, V. Victor, *Language and nation,* Timișoara, Editura Facla, 1988.

Munteanu, Șt., Țâra, V., *The History of Literary Romanian Language,* București, Editura Didactică și Pedagogică, 1978.

Mureșanu, I., *Quick Reflections on Spelling,* in *Paper for Mind, Heart and Literature,* XXV, 1862, nr. 11.

Rădulescu,I. Heliade, *Correspondence regarding Romanian Language. To Mister C. Negrutți,* in *Paper for Mind, Heart and Literature,* II, 1839, nr.19; nr. 22; *Literature,* in Paper for Mind, Heart and Literature, II, 1839, nr. 42; *Literary Conference in Bucharest,* in *Transilvania,* I, 1868, nr. 24.

Sbiera, I., R., *Regarding the Unified Romanian Spelling,* in the review *The School Friend ,* VI, 1865, nr. 20.

Seulescu, G., *Observations on Romanian Grammar,* in *Paper for Mind, Heart and Literature,* II, 1839, nr. 37; *Observations on Romanian Grammar,* in *Paper for Mind, Heart and Literature,* II, 1838, nr. 39; *Observations on Romanian Grammar,* in *Paper for Mind, Heart and Literature,* II, 1839, nr. 37.

Silași, Gregoriu, *Should We Latinize or Not?,* in *The Family,* VII, 1882, nr.4.

***, *The Letter of a Literature Fanatic,* in *Literary Paper,* I, 1838, nr. 1.

The School Friend, I, 1860, broșura 3.

Găteala capului la Gura Râului

Maria ŞPAN

Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu, Departamentul de Relații Internaționale
"Lucian Blaga" University of Sibiu, Department of International Relations
Personal e-mail: maria.span@ulbsibiu.ro

The Head Ornament in Gura Râului

The present article describes the visual universe of traditional Romanian hats from Gura Râului, a village in Mărginimea Sibiului. Men's lamb hat, their pasture or kashmere cloth, or those from wool or worsted velvet, women's straw hat, as well as all the hats worn at the special costumes in the village (namely those belonging to the youth, the „knights" and the calushars) - they all bear signs and messages. Representing the intentions and state of mind of their bearers, the elements composing the „head ornament" in Gura Râului are nothing else than a calling to decency, simplicity, and normality in an ever more complicated world.

Keywords: history of Transylvania, traditional costume, visual communication, Romanian traditional hat, Romanian scarf

Găteala capului la Gura Râului

Primul lucru pe care îl observăm la întâlnirea cu o altă persoană este modul în care este împodobit capul, „parte a corpului, în acelaşi timp, foarte vulnerabilă şi foarte vizibilă"[1]. Remarcăm dacă este vorba de un indian, un june din Bistrița-Năsăud, un rege, un soldat, un polițist, un vânător, un preot sau episcop etc. (statutul social), dar şi aspecte legate de caracterul şi valorile estetice ale persoanei cu care avem de-a face.

La Gura Râului, sat[2] din județul Sibiu, se poartă încă, în duminici şi sărbători, costumul specific Mărginimii Sibiului, în alb şi negru (fiind numit în sat, simplu, „haine româneşti"), şi implicit podoabele capului: pălăria sau căciula de miel de către bărbați, şi păstura, pălăria de paie, de către femei.

„Ceea ce se poartă pe cap are, asemenea celorlalte piese vestimentare, un rol ***practic*** (protejând capul de intemperii şi lovituri), altul de ***comunicare*** interumană (marcând locul purtătorului în colectivitate) şi un al treilea, ***estetic*** (fiind incontestabil un mijloc de a schimba, a varia şi a înfrumuseța figura)."[3]

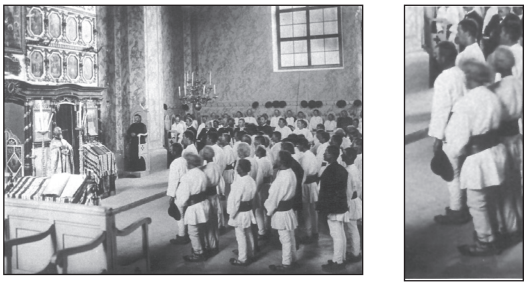
DUMINICA ŞI ÎN SĂRBĂTORI

La bărbați

Încă la sfârşitul secolului XIX, sunt menționate detalii legate de podoaba capului gurenilor. Preotul Ioachim Muntean, în *Monografia economică-culturală a comunei Gurarîului* din 1896 menționează că: „[…] bărbații poartă […] iarna […] căciuli, mai cu seamă negre, în deosebite forme […] . Vara poartă […] pălării cu fundul rotund şi mici în păreți"[4].

Sfânta Liturghie oficiată la „biserica mare" din sat, la început de secol XX, de către părintele Manta (în strană, asistă la slujbă părintele Ioachim Muntean). Detaliu cu vechea pălărie de la Gura Râului

Interesant la pălăria bărbaților din Gura Râului este faptul că **borul** vechii pălării, de dinainte de Primul Război Mondial, era mult mai larg decât cel pe care-l vedem la pălăriile actuale. Acest lucru se datorează, cel



Sfânta Liturghie oficiată la „biserica mare” din sat, la început de secol XX, de către părintele Manta (în strană, asistă la slujbă părintele Ioachim Muntean). Detaliu cu vechea pălărie de la Gura Râului

mai probabil, atelierelor de pălării care erau săseşti la acea vreme şi produceau şi comercializau acelaşi tip de pălărie pentru toată lumea, până la apariţia, în regiune, a primului atelier românesc de pălării. „**Ioan Dadârlat** şi-a deschis atelierul de pălării într-un moment când afacerile „pecetluite” de o strângere de mână sau de un cuvânt dat erau mai sigure decât orice contracte parafate ferm de distinşi şi impunători economişti. În anul 1896, Ioan Dădârlat devenea primul român care făcea pălării – meşteşugul acesta fiind până în acel moment monopolizat în zona aceasta a Transilvaniei de către saşi şi maghiari. Dar se pare că Ioan Dădârlat este primul pălărier român din toate regiunile istorice româneşti. Atelierul a fost deschis în localitatea natală, Săliştea Sibiului, plină de meşteşugari şi mici negustori.”[5] O altă ipoteză care ar explica îngustarea borului pălăriei bărbăteşti ar putea fi „trend-ul” apărut în moda: dacă în anii 1910-1912, prin revoluționara scoatere, lepădare a corsetului din rochia feminină, silueta femeii devenind ca un cilindru, şi sluga sau muncitoarea din fabrică, ca şi doamna foarte elegantă, aveau aceeaşi siluetă, iar ca o compensaţie, doamnele, pentru a se deosebi de femeile de rând, îşi pun pe cap pălării din ce în ce mai mari, ajungându-se la „pălăria lighean”, după Primul Război Mondial, moda feminină împrumută elemente din costumul militar (1918), respectiv panaşul pe care ofiţerii îl purtau la chipiu.[6] Astfel, pălăriile cu panaş ale femeilor, care amintesc de căştile militare[7], au borurile

Sas, landler şi bărbat din Gura Râului

foarte înguste.

Pălăriile acestea din fetru se vindeau „pe probate”, cum se vând și acum, prin târguri. Pălăriile de bărbați erau socotite ca piese de îmbrăcăminte scumpe. Gurenii aveau și încă au mare grijă de ele: să nu le plouă pe cele bune, pe cele de duminica, să nu se murdărească, femeile le periază, le pun bine în dulap și le pun naftalină. Soțul Marinei Ihora purta mereu pălărie, având una „de toate zilele” și alta de duminica: „știi cum era de-atent cu hainelea? Mai tare ca mine. Vai de min’. Și-și grijea hainelea și-și făcea, n-avea grijă. […] Acum, dup-amiaza, avea pălărie de uliță. De dumineca-i de dumineca. […] Grijea și le purta. Țânea la haine. Nu merea cu ce o fost la biserică, dup-amiaza. Ălea erau unele, ăștia erau altelea. Până și pălăria. […] Le grijea pe ploaie, că dacă le-nmuia apă’, să strâca. Care-o avea de zî de lucru prin grajd și pe ci, apă era mai urâtă, cum să zâc” spunea lelița Mină.

La cusătura borului, pălăria de Gura Râului are panglică lată de două degete, cu nodul în partea stângă. **„Relația pălăriei cu coafura** a fost întotdeauna foarte strânsă, ieşind în prim-plan când una, când alta. O pălărie importantă a cerut o tunsoare scurtă, pentru a sta pe cap, dar și pentru ca aceasta să nu intre în concurență cu frizura.”[9] Părul bărbaților din sat e mereu tuns scurt.

Importanța pălăriei bărbăteşti

„În sensul mai larg, pălărie înseamnă orice se pune pe cap. Diferența denumirilor e dată de materialele din care este făcută”.[10]

Prin purtarea unei pălării, spațiul privat (*privat space*) al unei persoane se măreşte, arătând importanța celui care o poartă şi încredere în sine (a se vedea coroanele regale care măresc mult spațiul privat). Pana înfiptă în păr a fost probabil primul semn prin care s-a deosebit şeful de trib sau vraciul în comuna primitivă, înălțarea deasupra capetelor celorlalți făcându-l vizibil de la distanță. Au urmat coroane, tiare şi felurite coifuri, una mai înaltă decât celelalte, prin care puternicii zilei impresionau poporul.”[11] Toate acestea vorbeau despre rangul şi funcția purtătorului. Acelaşi rol de a stabili o ierarhie îl avea şi jobenul, în urmă cu mai bine de un secol. „Dimpotrivă, boneta, gluga sau căciula joasă a țăranilor nu adăugau nimic la statura lor, semnalizându-le starea de supuşi”[12].

Pălăria bărbătească este un element foarte important nu numai al costumului popular al oamenilor din sat, ci şi al aşa-ziselor „haine nemțeşti” (hainele de toate zilele), ea fiind purtată de bărbații din Gura Râului mereu.

În satele din Mărginimea Sibiului, există un oarecare cult al pălăriei, specific ciobanilor. Un tânăr din Gura Râului relatează: „La noi acolo, unu era la nuntă. Şi l-o chemat fata să joace. Şi-o zis: “Hai joacă,

mă Aurele!”. El o răspuns: “Ce să fac, tu, cu pălăria?”. De fapt, la ciobani, îi specifică pălăria şi spuneau că dacă lăsau pălăria din cap (ei şi la masă stau cu pălăria pe cap) *le tânchină oile* – se îmbolnăvesc oile. Tânchinatu’ ăsta-i o boală de cap. Nu ştiu ce poate fi… Tânchinatu mai vine şi dacă bei rachiu vara când e foarte cald. Zice că te tânchină la cap. Şi atunci ei au un respect foarte mare faţă de pălărie. Şi probabil şi poienaru ăsta, care era oier, cumva o făcut o chestiune aşa spectaculoasă cu pălăria. Cultul ăsta al pălăriei e specific oierilor». Căci importanţa pălăriei este chiar foarte mare într-un alt sat din Mărginime, Poiana Sibiului, sat cu mulţi ciobani, unde lumea ştia povestea unui cioban din sat care, în anii ’90, a mers la Sibiu pentru a-şi lua prânzul la restaurantul Bulevard, iar la întoarcere în sat, a chemat două taxiuri, unul pentru el, şi celălalt pentru pălăria lui.

Forma pălăriei bărbăteşti de la Gura Râului este cea a unei semisfere, mai largă la bază şi nu atât de înaltă ca şi cea din Poiana Sibiului sau Jina (acolo, încă din copilărie, bărbaţii sunt obişnuiţi să poarte pălăriile cu bază îngustă, fiind un mister cum pălăriile rămân pe capul bărbaţilor din aceste sate, fără să cadă, chiar şi atunci când taie lemne sau când aleargă), acest fenomen sau cult al pălăriei nefiind atât de pronunţat în Gura Râului.

În vremurile noastre, **„democraţia** a nivelat aspectul oamenilor, iar afişarea vestimentară a unor pretenţii de supremaţie pare cel puţin desuetă, înălţimea unei pălării nu mai înseamnă nimic”[13].

Iarna, bărbaţii din Gura Râului poartă, în loc de pălărie, o *căciulă de miel.* Legat de blana din care era făcută căciula bărbătească tradiţională din Gura Râului, leliţa Mină (Marina Ihora) spunea: „Tatu ţânea un berbec negru. Oile erau albe. Şi berbecu ăla scotea miei negri de astrăgan, aşa zicea: *astrăgan*. Ş-apă’ nu ţânea mielu de la oaie făr’ două zâle, iel mult trei zâle. Şi trebuia să-l taie să-i ia chelea pentru căciulă. Că dacă îl lăsa mai mult, nu mai era fain de căciulă, nu mai erau inelele ălea, să cherdeau, ştii ? Ş-apă făcea cheile… tăia mielu, săra cheile, şi le punea să-şi ia sare, ş-apăi, pe vară, le aduna fain aşea şi roată şi ţânea vo câteva zâle în chimniţă. Ş-apă le ducea la argăsât[14], aşa ziceam noi. Pe unde-i chelea să făcea albă de lua o preveşteală aşa, că dacă nu, n-o poţi lucra aşa cum o lua de pe miel. Ş-apăi era femeia ceea Oana lu’ Iacov. O murit la nouăzeci şi nu ştiu câţi de ani. O mai făcut şi ficioru, da acum nu mai fac căciuli. Nu vezi că nu mai poartă căciuli? [tinerii]”.

Există două moduri în care căciulile sunt purtate: „turite” sau „ciobanii le mai pune înalt dacă plouă, să nu se adune apa aci. La Răşinari, era cu totul altfel. Să purtau, nu ştiu cum să-ţi spun. Ca şi cum îi cozonacu-n crăţiţi…Era aicea oblu şi cu o dungă aicea, tot din asta. Da’ la noi, aşa cui îi fotografia” spunea aceeaşi leliţă.

Decenţa în purtarea pălăriei/căciulii de miel

Evident, la intrarea într-o încăpere, bărbaţii îşi dezvelesc capul. „Bărbaţii nu prea mănâncă ei cu căciula pe cap. Când se duc prin sat, dacă trec pe lângă preot, îşi ridică pălăria. Dacă trec pe lângă biserică, îşi fac cruce *şi îşi ridică pălăria*” spune un tânăr din sat, Ioan Lăpădat, şi continuă: „dacă trece, de exemplu, şi e o înmormântare în curte, şi-s porţile deschise, iar el nu are nimic cu mortu’ şi nici cu înmormântarea şi că nu poate să ocolească pe alte uliţi, îşi ridică şi atunci pălăria sau căciula, sau ce au pe cap”.

Pălăria în timp

La noi în ţară, după 1944, în timpul ocupaţiei sovietice, s-a dus un adevărat război împotriva pălăriei, considerată ca fiind un simbol al burghezilor. „Considerată până în vremea celui de-al doilea război mondial un atribut specific citadinului, exprimându-i demnitatea şi rangul şi folosind pentru **salut**, pălăria a fost condamnată de regimurile comuniste şi înlocuită cu şapca muncitorului, echivalentul basmalei feminine.”[15]

„Prin anii 1949-1950, dacă erai văzut cu pălărie, imediat erai băgat la închisoare.”[16]

Odată cu căderea comunismului, s-a putut purta din nou pălăria, ştiind că ea schimbă înfăţişarea persoanei care o poartă, atrage atenţia, „înalţă statura mai spectaculos şi […] mai comod decât tocurile pantofilor”[17], aruncă asupra ochilor şi frunţii un „văl de mister”, sau poate ascunde un craniu pleşuv[18]. Însă, **generaţia actuală** preferă să fie cu capul descoperit, iar pălăria trece printr-o criză, fiind pe cale de dispariţie. În plus, lumea circulă mult cu automobilul, iar telefonul ne scuteşte de drumuri…

Moduri de a purta căciula de miel de la Gura Râului

Chiar şi în sat, nu se mai prea poartă pălăria. Leliţa Mină a remarcat: „nu mai sânt cu pălărie. Tot cu şepci şi cu capu’ gol tinerii…”.

La femei

Studiind modul în care fiinţa umană comunică

prin costum, am înțeles mai bine sfatul bunicii mele care suna astfel: „O femeie trebuie să fie îngrijită la cap și la picioare." Cu siguranță și femeile din sat știu acest lucru.

Pieptănătura - *Oablă-i cărarea?*

Întrebând o femeie mai învârstă din Gura Râului cât de des se piaptănă, mi-a răspuns: „păi când ai nevoie. Acum îmi cade păru, rămân fără păr. [Nu în fiecare zi.] Nici n-ai răgaz… și cam o dată pe săptămână și sâmbăta". Nici nu se spălau așa des ca acum, pentru că nu aveau timp și nici condiții: „păi dacă ai răgaz și dacă ai chef, îl speli. Și dacă nu, la două [săptămâni]".

Așadar ritualul acesta al pieptănatului nu-l făceau în fiecare seară. Maria Cătoiu își amintește de bunica ei: „dimineața, când se scula, își uda palmele cu oțăr de apă din lighean și-și întindea părul așa pe spate, ca să stea cât de cât lipit de cap și-și punea păstura. Asta era pieptănatul și, pe urmă, cam o dată pe săptămână… bunica, nu știu alte femei. Acum depinde câte erau de ocoșe, cât erau de ocupate, știu eu, se pieptănau mai des. Dar cam sâmbăta se întâmpla și când se pieptăna bunica, înceta orice activitate în jurul ei. N-o mai interesa nimic. Era un adevărat ritual pe care îl respecta cu sfințenie, iar eu, ca și copil, o priveam uimită, îi știam fiecare mișcare și, întotdeauna, deși știam foarte bine ce urmează și ce face, întotdeauna mă fascina când o vedeam pieptănându-se. […]Pieptănatul era un adevărat ritual. Nu vorbea nimic. Era o *magie*. Bunica mereu întreba: „*Oablă-i cărarea?*" căci se pieptăna fără oglindă". Lelița Mină spune: „acum punem zdrențe la plete [material negru de păstură]. Io nu știu de ce-mi cade păru așea." În plete, bătrânele împletesc șireturi, cârpe lungi, cărora le spun „sfori", care suplinesc lipsa

Coafură de femeie nemăritată și măritată la Gura Râului

părului, și le înnoadă în jurul capului.

O diferență între femeile măritate și cele nemăritate este modul în care își aranjează părul (deși, în zilele noastre, tot mai puține femei respectă acest lucru) – cele nemăritate au două plete legate la baza cefei, cele măritate au pletele prinse în diademă. În trecut, nu exista ca femeia să-și taie părul. Era „rușine și păcat". Doar dacă femeia era bolnavă. Altfel, „mureau cu plete".

„Fără păstură, femeile au o altă înfățișare. Păstura este parte din ființa și chipul lor. Se schimbă fizionomia. Fără păstură, erau altele. Păstura făcea și face parte din ființa, din înfățișarea lor. Ca și copil, așa percepeam lucrurile" spune Maria Cătoiu.

Acoperirea capului

De mici, la Gura Râului, fetele își acopereau capul, mai ales când era frig. Fetele n-aveau căciuli, ci *pásturi*

Poză din anul 1922-1923, la Gura Râului, în fața școlii vechi, elevi de clasa a III-a cu domnul învățător

(sau *cârpe*) groase.

Femeile din Gura Râului *„ în cap poartă păsturi (cârpe) de păr[19] și carton[20], negre sau cu flori, precum și cârpe învălite coperite cu siliuță[21] - mai ales la zile mari. De ploaie și soare întrebuințează pălării de paie. Cu vr'o 50 de ani numai înapoi femeile, - ca neveste tinere, - purtau în cap căciuli negre împodobite cu flori văpsite (din boldă); ear' cele mai înaintate în vârstă un fel de învălitoare albă cu "conciu[22]". Aceasta era un cerc în forma oului , înfășurat de jur împrejur cu pânză și acoperit cu un chindeu[23] – în timpul din urmă cu siliuță*

Femeie cu velitoare din Poiana și Sărbătoarea Buzduganului, Drăguș, Brașov[27]

de jolj[24]mai fin."[25]

„Doamna Ștefănescu o spus că-și aduce aminte, când era mică, că fetele tinere din Gura Râului purtau pe cap pălării bărbătești și cu floare-ntr-o parte… știi cum au la Drăguș fetele și ficiorii. Deci au pălării din astea, cum sunt la noi pălăriile bărbătești, astea sălișteneşti, da' nu înalte, astea obișnuite și împodobite-ntr-o parte. Au un ciucure mare colorat cu ață de toate culorile. Așa au fetele și băieții în Drăguș. Asta-i specific

de Drăguş…suntem în sudul Transilvaniei” îmi spunea doamna Maria Nicoară.

Păstura

Păstura cu ciucuri de ibrişin este păstura de duminica, „păstura ia bună”, purtată cu *hainele româneşti*, pe care nu toate femeile o aveau, ci numai cele tinere şi cu stare sau cele „ocoşe”. Aşadar, ciucurii de ibrişin sunt un element de cochetărie. Păstura este la fel şi pentru femei măritate şi pentru cele nemăritate, nu există diferenţe.

Femeile, când poartă costumul tradiţional al satului, îşi pun păstura într-un fel anume. Maria Cătoiu spune:„ nu se vede nici un fir de păr. Până la rădăcina părului, aşa frumos, cuminte, rotund, de jur împrejurul capului, fără nici un artificiu, fără nici o creaţă în plus, păstura aproape că ştie, îşi învaţă ea rostul şi aproape că se pune singură cu „colţu’ iel mic” pe dinăuntru şi cu „colţ’ iel mare pe dinafară”, întins

Modul de aşezare a păsturii pe cap

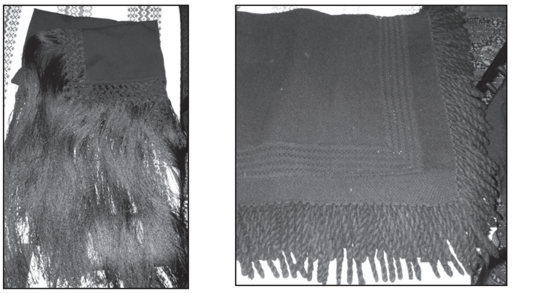
frumos aşa, altfel nu stă pe cap”.

Femeile, când îşi pun păsturile pe cap, nu au nevoie de oglindă. Căci nu se oglindesc toată ziua. Eventual duminica. „O ţin minte pe bunica duminica”, spunea tot Maria Cătoiu, ”numai când se „găta româneşte” - c-aşa ziceau la Gura Râului, „mă duc să mă gat”, adică să mă îmbrac româneşte; „mă gat” asta-nsemna, nu altfel; sau să „mă dezgat”, să mă dezbrac de hainele româneşti. Deci, eventual duminica, înainte să plece de-acasă, trăgea aşa cu coada ochiului în oglindă, aşa…o privire scurtă, să vadă dacă totul e-n regulă. […] Erau cochete, da era o cochetărie totuşi discretă şi reţinută”.

Ciucurii păsturii

În sat, erau foarte puţine femei care ştiau să împletească ciucurii de mătase la păsturi. Era o muncă foarte migăloasă, căci modelul de la împletitură putea să fie în mai multe feluri. Era o concurenţă între femei, care să aibă împletitura „ia mai faină”. De aceea, era o cheltuială ca femeia să aibă aşa un element al portului popular. Era o piesă de îmbrăcăminte foarte valoroasă, care se lăsa moştenire în familie.

Maria Conţiu spunea:” Păi şi io am împletit când



Păstură de vară şi de iarnă

mi-o trăbuit mie. Franjurii se împletesc cu mâna şi cu acu de croşetat. Mai lăsam şi mai scurţi. Păi dacă îmbătrânim nu mai avem păr în cap. Şi dacă-s mai

Păstura în trecut, cu franjuri mai scurţi, şi păsturile de iarnă – de lână sau janilie

scurţi îi mai uşoară”. Maria Ihora povestea de femeia din sat care se ştia că se ocupa cu împletitul franjurilor - Tia, Filofteia: „O fost de la Tilişca. O fost o fată vrenică şi harnică. […] Ea o crescut copiii cu mare greu, din mâni…să ţii copiii îi greu… o avut trâi. Păcat de ea că n-o mai trăit. […] Ce mâini scumpe o avut…”.

Maria Conţiu: „Cu ciucuri, mai demult, făceau femeile cârpelea, cum era cârpa patrată, făcea numai la colţuri ca să fie numai aşea aici, de aspect… ca să hie mai uşor, ştii? Cârpa de toate zâlelea. Şi mai, tot atunci demult, că io n-am purtat de ălea, vă spui drept. Când făcea aluat femeia, făcea plăcinte, cum zăceam mai demult, apă cum era asta cu ciucuri, apă făcea ui aşea şi **înnoda** ciucurii ui aici [deasupra capului]. Când făcea plăcinte maram…ca să nu-i vie ciucurii pe masă”. Maria Nicoară completa: „Pe vremea când eram io copilă, „colceriţă” (bucătăreasă) era o femeie pe care o chema Măndălină (de la Magdalena). Şi cum se făceau nunţile tot acasă şi pomenile tot acasă, nu era căminul, noi eram acolo de ne uitam pe la bucătărie. Ea era îmbrăcată româneşte, şi cu păstură cu ciucuri. Cu ciucurii mai micuţi, mai scurţi. Şi ca să nu-şi înmoaie vârfurile în tocană, în ciorbă, îşi lega vârfurile - la cele două colţuri care le înnoda la spate -, venea cu ele până-n creştet şi le făcea nod aicea, deasupra frunţii. Şi ciucurii îi băteau aci pe la ochi, îi veneau pe faţă aşa”.

Iarna

Duminica la biserică, iarna, femeile aveau păstura

cu ciucuri (sau o altă păstură, fără ciucuri, dar tot de duminica) și, pe deasupra, păstura „ia groasă", care era din lână („lânică") sau janilie, pe care o petreceau pe sub barbă, și colțurile le prindeau sub braț, la subțioară. Lelița Mină spune: „de janilie, îs ălea lucioase. De-acelea n-am avut. *Aia nu-i tradițională pentru GR, cea de lânică e*. Cam tilișcanele, poinărițele și rășinărenele au. Da' să știi că io mor cu doru' ei că nu mi-am luat-o. Mi-o plăcut tare. Mi-o plăcut de…, da nu mi-o dat ocazia. Cum să zâc? Eu am fost învățată tot să grijesc. I-am dus doru, îț spui drept. De cân m-am măritat, i-am dus doru. Și poate c-am avut și ocazie, da n-am plecat să-mi cumpăr. Că am mai auzât că mere muieri la Rășinari de-și tomnesc… Că-s așa ingașe. Fujau de pe cap. Da nu prea au… Cam äste de lânică…și să mai făceau și cu acu'…mai demult de n-o avut bani. Mama soacră avea făcută la fata ei cu mâna. O zâs că lucra câte o lună la ea… Câte-o lună…".

Găteala capului cu "hainele nemțești"

În zilele noastre, la hainele de zi cu zi, așa-numitele „haine nemțești", gurăncele îşi pun pe cap păstura fără ciucuri (e mai numită și „cârpă"), și de diferite culori: „albu că te protejează la căldură, la soare, şi eşti mai tineră. Apăi când treci prin ani şi ai o moarte, ai un doliu, să schimbă" (Maria Conțiu). Materialele se găseau şi la „boldele" din sat. Era pânza obişnuită, cea mai ieftină, de satin, din care-şi făceau păsturile cele simple pentru toată ziua, iar caşmirul era materialul cel mai fin pentru păsturile de duminica. Vara, când era foarte cald, femeile nu mai luau o păstură cu ciucuri, pentru că era foarte grea şi foarte călduroasă. Aveau tot cârpe negre, de regulă, şi fără ciucuri, sau cârpe de alte

Găteala capului cu "hainele nemțești" – vara, iarna cu păstura de PNA,vara cu pălărie

culori.

Pentru „boarea Râului", primăvara,toamna și iarna, femeile purtau, peste păstura subțire, o alta de P.N.A.. Răspândite mai ales pe vremea comunismului, când majoritatea femeilor din România purtau batice, erau acestea de P.N.A., iar femeile din Gura Râului țeseau acasă astfel de batice – angajate fiind la „ARTA" , cooperativă meşteşugărească de ară populară, din Sibiu.

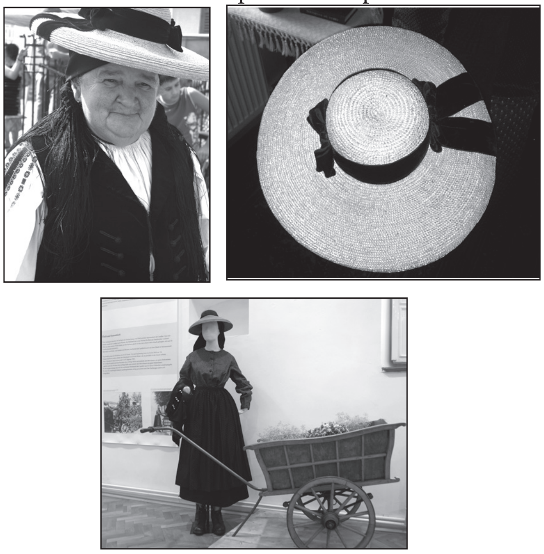
Toate femeile din Gura Râului îşi puneau prima

Modul de legare a păsturii la Gura Râului

păstură, cea subțire, „legată din dărăpt" în acelaşi fel. Şi dacă era mai frig, mai puneau pe deasupra baticul de P.N.A. (în ultimii 30-40 de ani când a apărut şi P.N.A.-ul). Acest batic țesut era mai moale şi putea fi şi colorat, cu maro sau culori mai şterse. Nu erau colori țipătoare, în nici un caz. Acesta era acoperemântul capului în zilele de lucru. Maria Cătoiu: „în zi de lucru, nu purtau ele batice mari pentru că le-ar fi deranjat şi colțurile erau mici şi rămâneau acolo în spate, la ceafă. Dacă era colțu' un pic mai mare, mai lung, aşa îl aduceau un pic în față. Cele ocoşe şi dichisite întindeau frumos colțul la spate aşa… ca un triunghi arăta. Şi femeile mai tinere aveau păsturi şi de alte culori…vernil deschis…dar tot culori pastelate….un albastru deschis, albe eventual cu nişte floricele mărunte, mărunte, deci modele foarte fine, foarte discrete. Femeile văduve şi cele învârstă puneau pe cap păsturi negre…şi la lucru şi duminica. Oricum păstura de la costumul românesc întotdeauna a fost neagră".

Pălăria de paie

Pălăria de paie, cu un trecut îndelungat, era folosită în China ca umbrelă de soare şi ploaie. Pălăriile de pai europene au imitat formele pălăriilor din filț sau pâslă. Pălăria canotier era nelipsită de la petrecerile la iarbă



Pălăriile de paie din Gura Râului împodobite cu barşon negru şi pălăria din paie a landlerițelor (expoziție Landleri printre saşi)

verde din picturile impresioniştilor (Monet, Renoir).[28]

Având o oarecare admiraţie pentru saşi şi landlerii, locuitorii Gurii Râului au împrumutat de la ei elemente culturale pe care le-au adaptat la specificul românesc, subliniind identitatea naţională şi înglobând totul în caracterul local.

Vara, când femeile din Gura Râului sunt afară şi e soare, poartă peste păstura de caşmir fin şi franjuri de ibrişin (sau peste cârpă, în zi de lucru), o pălărie din paie decorată cu o panglică de catifea neagră.

Marina Ihora spune următoarele în ceea ce priveşte lucrul fin al pălăriilor de paie: „Pălăriile îs făcute tot de săsoici. Care are una o grijeşti ca pe ochii. Mai demult, când trăia şi mama, numa' cu de ălea mereai şi-n câmp…veneau săsoicile. Dac-o chierzi, nu ţ-o mai dă nime".

Şi săsoicile şi landleriţele purtau această pălărie, doar că unele purtau, la pălărie, o floare de-o parte, celelalte de cealaltă parte.

Menţionăm şi un alt element care împodobea capul femeii din Gura Râului: **cerceii**. De obicei, gurăncele au cercei în formă de „bunghi". Leliţa Mină spune: „Nu i-am mai scos. Core-o fost mai făloasă, şi-o făcut bunghi din ăia mari, da io nu mi-am făcut din

Soţii Conţiu Avram şi Raveca (1938) şi gurănce în biserică, cu pălăria de paie pe mână

ăia. Mie mi-o fost drag de ăştia".

CE MAI COMUNICĂ GĂTEALA CAPULUI?

Decenţă

Soţii Conţiu Avram şi Raveca (1938) şi gurănce în biserică, cu pălăria de paie pe mână

Indiferent cât ar fi fost de cald, chiar şi în zilele de vară când mergeau la seceră şi erau călduri insuportabile, femeile nu-şi dădeau jos păsturile. Maria Cătoiu spune: „Eu o ştiu pe bunica: nu-şi dădea păstura jos numai când se pieptina, sau când se spăla sau îşi aranja părul. Ele nu-şi descopereau capul. Aşa era".

În biserică, pălăria nu este purtată niciodată pe cap, ci e ţinută agăţată de mână cu panglica ce se leagă în mod normal la ceafă (se propteşte în ceafă), ca să nu cadă pălăria de pe cap.

Dichiseala

Femeile la Gura Râului se cunosc cât de dichisite sunt şi după felul cum îşi pun păstura pe cap sau după felul cum îşi aşează colţurile la spate. Şi imediat se cunoaşte „omul", după cum îşi punea păstura pe cap.

Femeie din Gura Râului, Împărăteasa Teodora (c.500 - 28 Iunie 548) în costum bizantin, miri din Gura Râului

Bunăstarea reieşea din calitatea elementelor purtate pe cap.

Ochii – oglinda sufletului

Conform doamnei Adina Nanu - de peste 50 de ani, profesor de istoria artei la Bucureşti, şi cel mai mare specialist din România în istoria costumului -, au existat influenţele bizantine asupra costumului popular românesc care puneau accent pe partea spirituală a omului – căci duhul era văzut ca nemuritor, trupul pieritor, iar creştinul trebuia să pună în evidenţă ochii, oglinda sufletului, iar trupul să fie bine ascuns. Astfel, în cazul femeilor de la Gura Râului îmbrăcate în haine româneşti, privirea ne este atrasă asupra ochilor, căci *părul* este complet acoperit de *cârpă* (în cazul miresei, voalul sau *pahiol*). Se spune în sat că nu este decent să se vadă părul - element de atracţie feminină.

RITURILE DE TRECERE

Nunta

Miri la Gura Râului în 1940 şi 1955

În trecut, când femeile din Gura Râului încă se îmbrăcau „româneşte" atunci când erau mirese,

purtau, peste păstură, un voal alb, numit și *pahiol*, și o coroniță, de obicei cu flori artificiale. Maria Nicoară spune: „ la voal, îi zice „pahiol”. Voalul era pahiol. Pahiolul era lung așa, un pic mai lung decât poalele. Aproape până jos. Mai erau fetițe din neam care duceau pahiolul….una sau două…ca să nu se târască pahiolul. Pahiol ca la Săliște. La Săliște, pahiolul face parte din costum – numai cele măritate au pahiol. La Săliște-i pahiolul scurt și ca un prosop așa lung și îl leagă. Da' ăsta nu. Ăsta era voalu'. Voalul de mireasă, da' era așa și se numea pahiol. Zice: „Io am dus pahiolu'…”. Care ducea pahiolu până la biserică, era mai ocoșă”. La Săliște, „pahiol purtau și miresele la cununie și peste acesta se aranja cununița de mireasă.”[31] Aici, ca și element al costumului popular local,“pahiolul se lega pentru prima oară în viață la nuntă, fiind ”darul” pe care îl primește mireasa de la mire.”[32]

Înmormântarea

De ce şi vara bărbaţii din sat, când sunt înmormântaţi, poartă căciulă? A fost o întrebare la care aşteptam un răspuns plin de semnificaţii, dar care s-a dovedit a fi extrem de practic: „aşa ştiu şi io. Păi nu stă pălăria-n copârşeu. Pă' nu stă. La domni din ăştia, cum o fost domnu B., pune pălăria pe pernă. Că nu stă. Da' noi aşa ne-am pomenit, ţăranii. Cu căciula-n cap şi cu nădragii în chicioare” explică Maria Ihora. Aşadar, oamenii învârstă care mai sunt îmbrăcaţi româneşte când mor, într-adevăr au căciulă de iarnă pentru că ea poate fi aşezată pe capul mortului, pe când pălăria nu. Mai mult, două cruci din barşon, prinse cu ace de gămălie erau făcute de-o parte şi de alta a capului mortului, aceasta cumva şi ca să împodobească perna aceea simplă albă: „şi pentru că erau creştini ortodocşi şi aveau cruce-n casă, cruce de lemn pe perete, îşi făceau cruce, unii aveau cruce şi pe casă, pe coperişul casei, sau pe poartă, deasupra porţii, deci oamenii erau creştini şi mergeau cu semnul ăsta şi în groapă. Era ceva firesc. Ba nu numai firesc, chiar obligatoriu să îmbrace cumva mortul cu crucea. Să se ducă mortul cu crucea

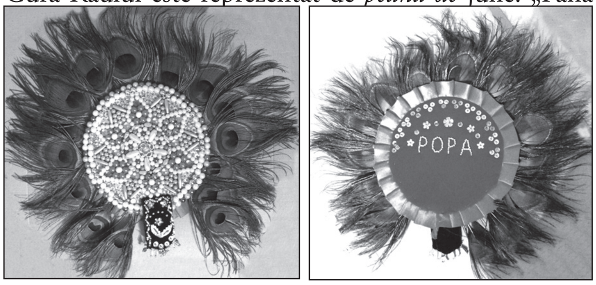
Înmormântare la Gura Râului

la el când se duce pe lumea cealaltă, ca să poată intra dincolo” spunea Maria Cătoiu.

LA COSTUME SPECIALE

June

Centrul de interes al costumului de june de la Gura Râului este reprezentat de *peana de* june. „Până



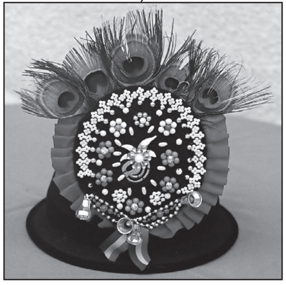
Peană de june de la Gura Râului, realizată de Maria Berbescu

la pălărie, semnul cocoșului nu i-a lipsit niciunui cavaler care se respectă, de la muschetari la dorobanții și vânătorii noștri de munte. În portul popular, pălăria flăcăilor din Bistrița-Năsăud este împodobită cu o întreagă coadă de păun, ca un mare evantai, ce aduce aminte de cuca pe care o purtau la urcarea pe tron domnitorii Țărilor Române în epoca fanariotă.”[33]

Peana de june este împodobită cu pene de păun, mărgele, paiete, dar, în trecut, și cu oglinjoare pentru că nu se găseau atâtea mărgele: „dacă-ți aduci aminte, la târgu Orlatului (în 25 martie și de Sfântă Mărie Mare, în august), se găseau turte dulci cu oglindă. Erau niște oglinjoare pătrate, mici așa cam de 2 cm, și erau coapte acolo-n turtă. Și era turta ornată frumos cu glazură colorată. Nu știu dacă erau chiar oglinjoare din tutele dulci, dar erau niște oglinzi asemănătoare. Eu țin minte când eram mică și ieșeam la juni, de Crăciun, în târg, și cum mă uitam la oglinzile astea cum sclipeau. Era ceva extraordinar pentru mine. Erau niște personaje fantastice junii. Cu penele alea colorate, cu oglinzile… Neavând frați, nu am avut posibilitatea să văd pene de juni de aproape” mărturisea Maria Cătoiu. Pe spatele penei de june, este scris numele proprietarului. De obicei, *peana* este mai grea. Mia Berbescu: „eu am făcut-o cu paiete chiar pentru ușurință. Îi grea în pălărie și le trage capu-ntr-o parte. De aceea, băieții-și pun curea sub barbă ca să stea când ei sar…”.

Cum este realizată peana? Tot Mia Berbescu spune că: „se face o ramă așa de metal, cu sârmă de 2, de inox. Ș-apăi sârma aia și altă sârmă mai subțâre, se împletesc oțâr, să aibă ținută. Pe urmă îi pun burete, apoi pun cartonu și altu burete. Și-apoi o îmbrac cu material, în general, la juni, îi cu roșu. La copii îi cu negru. Că la călușeri nu se umple toată cu mărgele. Să mai vede. Și-atunci, pe negru, se vede mai bine. După ce am făcut

asta și o îmbrac, apă' m-apuc și pun. Eu mereu pun tricoloru-n mărgele: roșu, galben, albastru. Eu caut să fie asortat. Da de câte ori le pun și le dau jos… Am luat mărgele fosforescente, care pe noapte se văd. Când merg băieții noaptea, să sclipească." În ultima vreme, cam doamna Berbescu mai face pene de june]n Gura Râului. Pentru că tradiția „intratului cu junii" încă se



June, călușer și tânără nemăritată de la Gura Râului. Peana de călușer

păstrează în sat, am întrebat-o pe doamna ce indicații primește de la tineri înainte de a începe lucrul la penele lor. Și mi-a răspuns: „Ei zâc: *„Tanti Mărioara, numa' să mi-o faci faină…"*. Și mă uit. Dacă are ochi albaștri, îi mai fac cu albastru. Mă uit io, da ei nu știu că io mă uit așa. Florile, la niciuna n-o fost două la fel".

Călușer

La călușeri, peana era mai simplă decât la june. O altă diferență este mărimea – *peana* călușerilor e mai mică (diametru de 13 cm, față de 17 cm diametrul

Crai din Gura Râului și pălărie de crai

penei de june). „Iar la juni, se pun roată păunii până jos. Și la călușeri, se pun numai în semicerc" (Mia Berbescu).

Se pare că, în trecut, peana de călușer nu era cu păun, ci era cu pene de curcan, tăiate așa scurt. Dar în ultimii 20 de ani, când s-a revigorat costumul, și la călușeri le-au pus păunii, pentru că arată mai frumos.

Crai

Sceneta Crailor, care are loc de Crăciun, prezintă costume în coluri vii și pălării din hârtie colorată: trei la fel pentru cei trei magi, una puțin diferită pentru regele Irod. Copii care „se bagă cu craiii" mai împrumută pălăriile de la unii la alții, de la an la an. Aceste pălării din carton și hârtie sunt purtate peste căciuli.

DIN FOLCLORUL LOCAL …cu găteala capului

„Cucule, ce pene porți
De pe tin te iubesc toți?
Și eu port peană ca tine
Și nu mă iubește nime."

Strigătură Gura Râului, din Lucrarea de gradul I a Mariei Cătoiu (Nicoară)[34]

„- Bade, peană, trandafir,
Lasă-mă să rup un fir.
- Rupe mândro cât ei vrea
Trandafiri din peana mea."

Strigătură Gura Râului, relatată de Maria Cătoiu

„De-aș mai fi o dată june,
Aș ști peana cum se pune,
Aș trânti-o pe-o ureche,
M-aș uita de sus la fete"

Învârtită Gura Râului, *De-aș mai fi o dată june*

Animate fiind de purtătorii lor, elementele care compun „găteala capului" la Gura Râului nu sunt altceva decât un îndemn la decență, simplitate și normalitate în lumea aceasta tot mai complicată în care trăim.

Mulțumiri gurenilor pentru informații și fotografii.

Note:

1. Maguelonne Toussaint-Samat, *Histoire tecnique & morale du vêtement*, Paris, editura Bordas, 1990, p. 422.
2. Din punct de vedere administrativ, Gura Râului este comună cu administrație proprie, având ca reședință satul Gura Râului. Situat la 20 de kilometri de Sibiu, satul Gura Râului este atestat documentar în secolul al XIV-lea (o inscripție lapidară indică 1202 ca an în care a fost construită actuala „biserică mică", cu hramul „Sfânta Paraschiva", însă evenimentul nu este confirmat științific, iar dovezile istorice infirmă o atestare atât de timpurie a localității pe locul și în configurația actuală), având aproximativ 3600 de locuitori, cu vatra satului la ieșirea râului Cibin din munții Cindrel (de aici și denumirea localității). Ocupațiile principale ale guränilor erau, în trecut, jogăritul, pădurăritul, păstoritul și agricultura. Actualmente, lemnăritul, agricultura, creșterea animalelor sunt ocupații principale în sat, deși tot mai

mulți tineri au un serviciu la oraș.
3. Adina Nanu, Ovidiu Buta, *Bărbatul și moda*, Bucureşti, Editura Polirom, 2009, p. 185-186.
4. pr. Ioachim Muntean, *Monografia economică-culturală a comunei Gurarîului*, Sibiu, Tiparul Institutului Tipografic, 1896, p. 136.
5. Conform unei poze neclare a articolului lui Iulian Brok, *Dinastia Dădârlat – 110 ani în meșteșugul pălăriei*, Monitorul Oficial, 26 martie 2006, poză apărută pe Facebook-ul *Pălăria Dădârlat* la 14 iulie 2016 cu comentariul „Anul acesta împlinim 120 de ani in care ne-am bucurat de respectul clienților fideli, care au știut sa aprecieze calitatea, tradiția și un produs 100% românesc! #promovamproduseleromanesti #promovamromania www.palariadadarlat.ro (Articolul din imagine a fost publicat în martie2006)" https://www.facebook.com/palariadadarlat/photos/a.561943990506739.1073741825.201100779924397/1216281845072947/?type=3&theater accesat la 26.08.2017.
6. Conform video YouTube, începând cu min. 7:30, Costumul de nuntă în România 1875 - 1940 - Adina Nanu https://www.youtube.com/watch?v=yKT5Xrb7oL8 accesat la 26.08.2017.
7. Adina Nanu, *Artă, stil, costum*, ed. Noi Media Print, 2007, p. 237.
8. Foto din expoziția „Landleri printre sași" deschisă publicului în perioada 27 iunie și 27 august 2014, realizată de Camelia Ștefan și Simona Malearov din cadrul Muzeului de Etnografie Săsească „Emil Sigerus", Complexului Național Muzeal Astra. În secolul al XVIII-lea, în vremea împăratului Carol al VI-lea și a Mariei Tereza, aproximativ 4000 mii de protestanți austrieci (de confesiunea evanghelică luterană) au fost deportați în peste 20 de localități din sudul Transilvaniei - o mare parte dintre aceștia în trei localități: Turnișor (înglobat în 1951 în municipiul Sibiu), Cristian și Apoldu de Sus -, pentru că nu au dorit să revină în sânul Bisericii Catolice. Astfel, prin procesul numit „transmigrație", „landlerii" au fost deportați la marginea Imperiului Austriac. Denumirea de „landler" vine de la locul de origine a unei părți din grupul celor deportați, în limba germană „Landl" (țărișoară) fiind numele unei regiuni istorice din Austria cuprinse între Wels, Gmunden și Vöcklabruck. Inevitabil, au existat influențe reciproce între cultura locuitorilor din Gura Râului și a „sașilor" din Cristian (căci pământul celor două localități se învecinează). În Gura Râului, nu am auzit vreodată să se folosească termenul de „landler". Sașii și landlerii erau denumiți aici, generic, „sași".
9. Adina Nanu, Ovidiu Buta, *op. cit.*, p. 192.
10. *Ibidem.*, 186.
11. *Ibidem.*, p. 188.
12. *Idem.*
13. *Ibidem*, p. 198.
14. „(Despre piei, blănuri) Prelucrat pentru a deveni trainic și impermeabil" conform https://dexonline.ro/definitie/arg%C4%83sit accesat la 22.09.2017.
15. Adina Nanu, Ovidiu Buta, *op. cit.*, p. 197.
16. Larisa Constantin Iftime, *„Țăranii au fost foarte fermi în a-și păstra portul tradițional"*, interviu cu dl Adrian-Silvan Ionescu, doctor în istorie, cercetător principal la Institutul de Istorie „Nicolae Iorga" din București, profesor asociat la Universitatea Națională de Artă, autor al volumului „Modă și societate urbană în România modernă", articol din Ziarul Lumina online din data de 12 Octombrie 2009, http://ziarullumina.ro/aranii-au-fost-foarte-fermi-in-a-si-pastra-portul-traditional-38582.html accesat la 26.08.2017.
17. Adina Nanu, Ovidiu Buta, *op. cit.*, p. 190.
18. *Ibidem*, p. 191.
19. Cașmir.
20. „(Reg.) Pânză tare de cânepă, in, bumbac; creton. 2. Sortiment dintr-o astfel de pânză. – Din germ. (austriac) Karton" conform https://dexonline.ro/definitie/carton accesat la 18.09.2017.
21. Văl.
22. Coif.
23. Ștergar.
24. Pânză subțire și fină.
25. pr. Ioachim Muntean, *op. cit.*, p. 138.
26. Fotografie din arhiva foto a Complexului Național Muzeal ASTRA Sibiu.
27. Fotografie de pe http://www.romaniaturistica.ro/sarbatoarea-buzduganului-dragus-brasov accesat la data de 23.09.2016
28. Adina Nanu, Ovidiu Buta, *op. cit.*, p. 196.
29. Bazilica San Vitale din Ravenna (sec. VI) https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f8/Meister_von_San_Vitale_in_Ravenna_008.jpg accesat în data de 22.09.2016
30. Conform broșurii *Ce ne povestește portul popular românesc* care a însoțit expoziția de costume, cu același nume, organizată de Adina Nanu și Ana Stanciu la Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti", decembrie 2012 – februarie 2013.
31. Ioan Stănișor, *Etnografie sălișteană*, Sibiu, Editura Salgo, 2006, p. 24.
32. Nicoleta Ioniță, *Pahiolul. O comoara din Marginime*, articol publicat la 24.05.2015 pe http://sibiunews.net/articole/18-cultura/7721-pahiolul-o-comoara-din-marginime.html, site accesat la 20.09.2017.
33. Adina Nanu, Ovidiu Buta, *op. cit.*, p. 192.
34. Nicoară Maria, *Învățătorul – păstrător al tradițiilor satului românesc*, Lucrare metodico-științifică pentru obținerea gradului didactic I, Colegiul Pedagogic „Andrei Șaguna" Sibiu, 1999, p. 64 .

Bibliography:

Bottesch Martin, *LandlerBüchlein / Booklets of the*

Landlers, Mediaş, Editura Central, 2004
Irimie Cornel, Dunăre Nicolae, Petrescu Paul, *Mărginenii Sibiului, civilizație și cultură populară românească / The Inhabitants of Mărginimea Sibiului, Popular Romanian Culture and Civilization*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985.
Marica George Em., *Studii de istoria și sociologia culturii române ardelene din secolul al XIX-lea / Studies of History and Sociology of Transylvanian Romanian Culture in the 19th Century*, vol. I, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977
Muntean Ioachim, *Monografia economică-culturală a comunei Gura Rîului / The Economic-Cultural Monograph of the Gura Râului Township*, Sibiu, Tiparul Institutului Tipografic, 1896
Adina Nanu, *Artă, stil, costum / Art, Style, Costume*, ed. Noi Media Print, 2007, p. 237.
Adina Nanu, *Ce ne povestește portul popular românesc / What Concerns Us in Romanian Popular Costumes,* caiet-program al expoziției omonime organizate de Adina Nanu și Ana Stanciu la Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti", decembrie 2012 – februarie 2013.
Adina Nanu, Ovidiu Buta, *Bărbatul și moda / Man and Fashion*, București, Editura Polirom, 2009.
Nicoară Maria, *Învățătorul – păstrător al tradițiilor satului românesc / The Teacher - Bearer of the Traditions of the Romanian Village*, Lucrare metodico-științifică pentru obținerea gradului didactic I, Colegiul Pedagogic „Andrei Șaguna" Sibiu, 1999
Sedler Irmgard, *Istoria "landlerilor" din Transilvania. Identitate de grup în oglinda comportamentului vestimentar (secolul al XVIII-lea – secolul al XX-lea) / The History of the Landlers in Transylvania. Group Identity in the Mirror of Clothing Behavior (18th - 20th Centuries),* Partea a II-a, în *Studii și comunicări de etnologie*, tomul XIX, serie nouă, Sibiu, Editura Academiei Române, 2005.
Stahl Paul H., *Case și acareturi din Mărginimea Sibiului 1953-1958 / Houses and Annexes in Mărginimea Sibiului*, București, Colecția de studii și eseuri – antropologie, nr. 17, 2005.
Ioan Stănișor, *Etnografie sălișteană / Ethnography from Săliște*, Sibiu, Editura Salgo, 2006.
Ştefan Camelia, Malearov Simona, *Landleri printre sași / Landlers among Saxons*, Sibiu, Editura „ASTRA Museum", 2014.
Maguelonne Toussaint-Samat, *Histoire technique & morale du vêtement / Moral and Technical History of Clothing*, Paris, editura Bordas, 1990.

Webografie:

www.palariadadarlat.ro accesat la 26.08.2017
https://www.facebook.com/palariadadarlat/photos/a.561943990506739.1073741825.201100779924397/1216281845072947/?type=3&theater accesat la 26.08.2017
Costumul de nuntă în România 1875 - 1940 - Adina Nanu https://www.youtube.com/watch?v=yKT5Xrb7oL8 accesat la 26.08.2017
https://dexonline.ro accesat la 22.09.2017
Larisa Constantin Iftime, *„Țăranii au fost foarte fermi în a-și păstra portul tradițional"*, interviu cu dl Adrian-Silvan Ionescu, doctor în istorie, cercetător principal la Institutul de Istorie „Nicolae Iorga" din București, profesor asociat la Universitatea Națională de Artă, autor al volumului „Modă și societate urbană în România modernă", articol din Ziarul Lumina online din data de 12 Octombrie 2009, http://ziarullumina.ro/aranii-au-fost-foarte-fermi-in-a-si-pastra-portul-traditional-38582.html accesat la 26.08.2017
http://www.romaniaturistica.ro/sarbatoarea-buzduganului-dragus-brasov accesat la 23.09.2016
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f8/Meister_von_San_Vitale_in_Ravenna_008.jpg accesat la 22.09.2016
Nicoleta Ioniță, *Pahiolul. O comoara din Marginime*, articol publicat la 24.05.2015 pe http://sibiunews.net/articole/18-cultura/7721-pahiolul-o-comoara-din-marginime.html, accesat la 20.09.2017

Listă de informatori:

Marina Ihora 78 ani, Gura Râului
Maria Cătoiu 45 ani, Gura Râului
Ioan Lăpădat 33 ani, Gura Râului
Maria Nicoară 67 ani, Gura Râului
Maria Berbescu 63 ani, Gura Râului
Maria Conțiu 81 ani, Gura Râului

Transpoziții narative ale legendelor toponimice în Arealul Slănic Prahova

Andreea VLĂŞCEANU

Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu, Facultatea de Litere și Arte
"Lucian Blaga" University of Sibiu, Faculty of Letters and Arts
Personal e-mail: ccom@ulbsibiu.ro

Narrative Transpositions of the Toponymical Legends in the Area of Slănic Prahova

The article approaches the origins of local culture in the area of Slănic Prahova, especially the legends of the analyzed area. The legend can be performed in a variety of reportable environments without age and gender differentiation. There is an interdependence between the function, the story situation and the legendary environment of the legend. The deciphering of the Slănic Prahova area has been achieved through an urban ethnology investigation that has given the site its unique profile status. The field researched reveals an area known since antiquity, due to the exploitation of the salt, but also of the historical personalities who have been involved in the development of this area.

The article only focuses on the segment of the legend that outlines a heavily loaded area from the historical and folkloric point of view and which will give authenticity to the Slănic Prahova area and is the first ethnological case study in this area based primarily on the oral information, on several documents in the manuscript.

Keywords: legend, authenticity, folklore, culture, origins

Introducere

Orașul Slănic Prahova este situat în Subcarpații de Curbură, fiind un areal semnificativ din punct de vedere al extracției de sare, dar și ca stațiune balneo-climaterică. Prima atestare documentară a Slănicului, datează de la începutul secolului al XVI-lea, însă Nicolae Iorga în lucrarea sa „Tratatul de Istorie al României" , precizează că exploatarea ocnelor slănicene ar data din cele mai vechi timpuri. În multe puncte ale Slănicului, au fost descoperite numeroase vestigii arheologice, datând din epoca bronzului (pumnale, săbii, topoare). În nordul orașului, există un munte format din tuf vulcanic, numit Piatra-Verde, aici fiind descoperite urmele unei cetăți dacice.

Orașul Slănic este situat pe un imens masiv de sare, care s-a format de-a lungul a milioane de ani. Geologii spun că aici și în toată zona de sud a României, ar fi existat Marea Tetheys, iar în urma dispariției acestei mări, a rămas acest masiv de sare.

Denumirea Slănicului apare la începutul sec. al XVI –lea în registrele vigesimale din Brașov. Acestea au înregistrat care cu mărfuri din Slănic alături de 71 de care din satele vecime (Homorâciu, Plopeni, Teişani, Văleni). Slavii au numit aşezarea „Slăniku", însemnând târg de sare, în timp ce în bulgară Slănic înseamnă bulgăre de sare.

Satul slănicean, ca orice sat din vechime, era un fenomen social complex ce cuprindea laolaltă trei elemente distincte: o „populație", o „vatră de sat" şi un „trup de moşie".

Spațiu mitic, învestit cu sacralitate, satul ca topos şi organizare socială este perceput de comunitatea rurală arhaică drept un microcosmos, locuit, clădit şi

consolidat după anumite relații ce se stabilesc între membrii comunității respective. În afara acestui spațiu familiar, casnic, se află Tărâmul Celălalt, un teritoriu necunoscut, şi, în consecință, înfricoşător, stăpânit de duhurile rele, de haos, moarte etc. Fiecare spațiu locuit, sat, dar şi casă, posedă un Centru, un loc sacru prin excelență, unde sacrul se manifestă integral. Satul, în sine, eternă fântână a dorului, dobândeşte pentru locuitorii săi valențe greu de înțeles pentru străini.

Pentru sat, legenda reprezintă o istorie orală a unor întâmplări neverificate veridic și verosimil, dar pe care oamenii satului le-au transmis din generație în generație. De asemenea, legenda conține un cumul de texte folclorice cu un statut aparte, constituind o formă de bază a narațiunii folclorice şi ocupă o poziție importantă în sistemul creațiilor orale în proză şi în versuri.

Legendele încorporează elemente de istorie reală, transfigurate de fabulația populară cu ajutorul unor motive şi simboluri mitice. Fiecare colectivitate are istoria sa, bazată pe mituri, tradiții şi legende. Motivele, temele şi structurile poetice din legendele populare au constituit surse de vitalizare a literaturilor lumii. Formă esențială și arhetipală a epicului, depozitară a istoriei umanității, legenda a oferit, acolo unde izvorul folcloric s-a întâlnit cu artistul de geniu, teme constituente şi elemente generatoare de capodopere.

În altă ordine de idei, legenda poate fi performată într-o diversitate de medii de povestit fără diferențieri de vârstă şi gen. Există o interdependență între funcție, situația de povestit şi mediul de povestit. Se pot diferenția mai multe funcții pe care legenda le îndeplineşte.

Funcțiile legendei. Clasificare

O primă funcție este cea cognitivă, care transmite o serie de cunoştințe şi informații, legenda explicând un fapt real, sau considerat a fi real, printr-un simbol narativ care include, de obicei, şi motive fabuloase sau supranaturale. Pe de altă parte, funcțiile formativă şi integrativă sunt în relație de interdependență. Cea formativă este văzută din perspectiva acțiunii modelatoare a performării legendelor asupra personalității individului, iar cea integrativă este văzută prin mediul de povestit la care participă individual când ia contact direct cu universal mental al grupului social, în care el ajunge să cunoască mentalitatea şi filosofia de viață a acestuia, să-și însușească normele tradiționale de comportament, să se familiarizeze cu sistemul de valori estetice, etice, tradiționale ale comunității din care face parte. Ultima funcție este cea educativă şi de inițiere, care prin forța exemplificatoare a mesajului legendei, îi furnizează individului o serie de precepte, de norme comportamentale referitoare la ceea ce este bine sau rău, conform sistemului de valori al comunității din care acesta face parte.

Tony Brill a stabilit o clasificare a legendelor, care pune în evidență mai multe tipuri. Un prim tip este cel al legendelor etiologice, care cuprind texte care se referă la crearea şi organizarea lumii, în ansamblul lor dezvăluind nu numai originea a tot ce există pe pământ, ci şi cauzele inițiale ale particularităților organice ale acestora, trăsăturile ce nu țin de structura lor şi ale denumirii a tot ce există în lumea înconjurătoare. O altă categorie o constituie legendele mitologice care cuprind aparițiile, existențele şi lucrurile supranataurale, care înfățişează o lume de fantasme. Legendele religioase fac parte din a treia categorie şi înfățişează figuri biblice, sfinții şi sărbătorirea lor, obiceiuri şi sărbători legate de alte zile precise şi sărbătorirea unora dintre zilele săptămânii. În ultima categorie intră legendele istorice care sunt o oglindire a trecutului, uneori povestiri despre lucuri petrecute, aşa cum au fost preluate de la înaintaşi, bazate pe amintiri sau pe închipuirea faptelor descrise. De cele mai multe ori, aceste întâmplări au şi un nucleu veridic, deşi nu se identifică cu istoria. Legendele istorice vorbesc despre figurile istorice-fantastice, în mică măsură despre personaje istorice străine, despre figurile istorice naționale, haiduci şi căpetenii de răscoale, domnitori, figure feminine ce au rămas în istorie, personaje locale şi diferite alte întâmplări care zugrăvesc trecutul.

Legendele, ca şi baladele, de cântecele, colindele, cântecele funerare sau nupțiale sunt, într-o civilizație tradițională, elemente componente ale unor ansambluri mai largi de fapte sociale pe care le ordonează, le ritmează, le explică, le asigură eficiența. Legenda, ca şi basmul sau povestirea populară nu este relatată în cursul unei ceremonii, cum se întâmplă în cazul orațiilor de nuntă, al colindelor, descântecelor, cântecelor funerare, al poeziei de incantație de felul Caloianului, ceea ce înseamnă că nu aparține unui fond poetic ezoteric de felul celui constituit de descântece, personajelor

Surs[foto: https://www.youtube.com/watch?v=qakQHdLBnmI

sale nu li se solicită ajutorul magic. Pe de altă parte, narațiunea în sine nu urmăreşte un efect magic asupra celui care o ascultă, asemenea decântecului, colindelor sau versurilor de pluguşor. De asemenea, legenda nu presupune o investitură magică a povestitorului, pe care o aflăm însă în cazul decântecului. Legenda nu este legată de forme, de spațiu sau timp ritual, constituind circumstanța categorică a versurilor de pluguşor sau a colindelor, şi nu dezvoltă într-un plan complementar inventarele de obiecte şi gesturi rituale pe care le solicită decântecul, sau cel puțin spectaculoasele versuri ale sorcovei. Dintr-o altă perspectivă, legenda nu urmăreşte o eficacitate practică, deoarece nu are calitatea de a pecetlui prin conversiune simbolică un eveniment social, asemenea orațiilor de la naştere, a celor nupțiale sau funebre.

Limbajul legendei, spre deosebire de basm, este apropiat de cel uzual. Pe de altă parte, ritmului narativ lent din basm îi corespunde în legendă un ritm mai rapid, povestitorul ajungând mai repede la deznodământ. Un aspect important al legendei îl reprezintă formula de început, care se deosebeşte de cea a basmului şi a povestirii. Legenda poate începe cu formulele: ,,În vremuri de demult", ,,Mai demult", ,,De mult", ,,La începutul lumii" etc., evenimentul epic fiind fixat într-un timp neprecizat, pe când basmul sau povestirea au formule specifice de tipul: ,,A fost odată ca niciodată. Pe vremea când se potcoveau puricii cu nouăzeci şi nouă de oca de fier şi săreau până la cer…", de această dată evenimenul epic fiind localizat într-un moment precis.

În legendă există o relație între un prezent al povestirii-,,acum", ,,în ziua de astăzi" şi un trecut al evenimentului- ,,atunci", ,,demult". Conexiunea dintre cele două timpuri este o normă specifică legendei, iar povestitorul are o atitudine prudentă de tipul ,,se zice că…".

Ca şi basmul, balada sau colindul, legenda nu este altceva decât o formă poetică de asumare a vieții; dar dacă, prin convenția sa estetică, basmul propune evaziuni din realul vieții immediate, legenda, dimpotrivă, rămâne fascinată de formele realului din lumea înconjurătore cărora prin retroversiune poetică, le oferă semnificații. Marile interogații cu privire la începutul şi sfârşitul lumii, cu privire la puterile necunoscute bănuite că s-ar ascunde în formele aparente ale vieții de dincolo de acestea, timpul şi evenimentele înregistrate prin scurgerea sa, complexitatea morfologică a lumii vizibile, oferă subiectele legendelor. Adesea însă, cum se întâmplă mai cu seamă în cazul legendelor hagiografice, religioase, subiectele fiind împrumutate dintr-un fond biblic.

Legendele Slănicului între mit şi realitate

Slănicul este recunoscut ca o stațiune balneo-climaterică, în care se află şapte lacuri cu apă sărată şi anume: Baia Baciului, Baia Porcilor, Baia Verde cu cele trei lacuri şi Baia Roşie, dar si cele două mine de sare, una din care se extrage sarea şi cealaltă transformată în sanatoriul antiasmatic, în care anual vin oamenii să-şi trateze afecțiunile respiratorii.

Baia Baciului şi Baia Porcilor sunt două lacuri sărate, formate de-a lungul milioanelor de ani, la poalele Muntelui de sare. Considerat un monument al naturii, Muntele de sare este unic în felul său, datorită blocurilor imense de sare din care este alcătuit:

,,De departe zici că-i o căpățână de zahăr,/ De aproape parcă-i un munte de cleştar,/ Cu piscuri, cu muchii tăioase, cu văi şi prăpăstii prăvalnice,/ Ca un munte adevărat./ Numai că stânca lui e transparentă./ Soarele își frânge în mii de chipuri razele când dă/ Peste puzderia de nestemate, din care a fi alcătuit "muntele"./ Fiecare ceas al zilei îi împrumută altă nuanță: de la trandafirul zorilor prin săgeţile de aur ale amiezii până la albastrul-verzui al înserării./ E ca un bulgăre de lumină căzut din nemărginire şi încremenit aci pe clin de verdeață".

În interiorul Muntelui de sare se află o grotă cu un lac salin format pe baza vechii exploatări miniere, cu sute de ani în urmă. Grota se numeşte ,,Grota Miresii", datorită unei legende care a circulat şi circulă prin partea locului, în care se vorbeşte despre o fată care s-ar fi sinucis în noaptea nunții, aruncându-se în lacul din interiorul muntelui, pentru că părinții au căsătorit-o cu forța:

,,Se spune că pe vremuri, se stabilise aici un cioban. Se pare că îl chema Ian, iar lumea ii spunea

Baciu. Avea oi multe, nici el un ştia câte. Avea însă un copil, o fată foarte frumoasă, la soare te puteai uita, dar la ea ba. I se dusese vestea, departe, de frumusetea ei, poate şi pentru că era tare bogată. Împlinise 17 ani şi începuse să-i vină peţitorii. S-au perindat pe aici mulţi candidaţi, unii mai bogaţi, alţii mai săraci, unii mai frumoşi alţii mai puţin frumoşi. Nici unul nu i s-a părut Baciului potrivit pentru fata sa, nu erau destul de bogaţi, gândea el. Nici fetei nu i-a plăcut vreunul, ei îi plăcea, în schimb, unul mai de aproape, pe care îl vedea în fiecare zi, tot cioban era, dar mai chipeş.

În ultima vreme subiectele de discuţie erau legate de peţitorii care se tot prezentau, făceau mare haz pe seama lor. Ştiau că Baciu dorea un ginere bogat, dar ziceau că ei sunt tineri, că toată lumea e a lor şi că nimic nu le mai poate sta în cale.

Într-o dimineaţă, ciobănelul s-a dus la Baciu, iar acesta fiind surprins de propunere, s-a prefăcut că-l ascultă cu atenţie. Nu s-a arătat a fi nici bucuros, dar nici mânios, în inima lui era numai venin. După discuţie, Baciul i-a promis un răspuns ciobănaşului a doua zi dimineaţă.

Cuvintele i-au rămas puternic în mintea ciobănaşului şi nu putea să le înţeleagă. Într-adevăr, Baciu făcuse un plan. A doua zi, ciobănaşul n-a mai venit după răspuns, deşi soarele se ridicase mult pe cer, el dormea pe cojocul lui, dar cu un jungher înfipt drept în inimă.

Era mare veselie, se cânta şi se juca de răsuna toată valea Slănicului. Spre miezul nopţii, când cheful era în toi, mireasa a fost invitată să-şi schimbe voalul de mireasă, cu naframa de nevastă precum era datina. Fata a cerut să fie lăsată singură în cameră, iar femeile s-au supus şi au continuat petrecerea. Au căutat zile şi nopţi de-a rândul, dar fata nu era de găsit. După câteva zile, un copil a descoperit-o plutind aici pe lacul din inima muntelui de sare. De atunci, lacul poartă numele de „Lacul Miresii".

Un alt loc despre care circulă mai multe legende, este Muntele Piatra Verde, un tuf vulcanic, cu înălţimea de 642 m care se află la ieşirea din Slănic, pe şoseaua care duce către comuna Teişani. Aici, se spune că ar fi existat o cetate dacică, de altfel au fost găsite şi nişte vestigii arheologice (monede, vârfuri de săgeţi şi fragmente ceramice), dar şi Dealul Buzeştilor, numit astfel în amintirea fraţilor Buzeşti, oşteni de nădejde ai lui Mihai Viteazul.

Legenda spune că „în vremea lui Mihai Viteazul, fraţii Buzeşti: Radu, Preda şi Stroie, împreună cu oştile lor au ţinut piept hoardelor de tătari care veniseră să cotropească aceste locuri. Fraţii Buzeşti s-au ascuns după acest Deal din apropierea Muntelui Verde, iar când tătarii au încercat să coboare către Slănic, aceştia i-au atacat şi din faţă şi din spate. O parte din oaste s-a urcat pe Muntele Verde şi-au prăvălit bucăţi de stâncă asupra tătarilor, iar ceilalţi au luptat corp la corp. Bătălia a fost grea şi sângeroasă, dar până la urmă, fraţii Buzeşti au învins, punându-i pe tătari pe fugă." (Subiect investigat: Tenchiu Maria- 70 de ani, Tenchiu Dumitru- 75 de ani – loc. Slănic 20 iulie 2014)

O altă legendă ţesută în jurul Muntelui de Piatră Verde spune că „Prin anul 1820 exista la poalele Muntelui de Piatră Verde, un conac al boierului Ianache. Toată lumea ştia că era foarte bogat, dar şi foarte rău şi avar. Se purta rău cu slugile ce-i munceau pe moşie, aplicându-le bătăi şi pedepse grele.

Ca în mai toate ţinuturile acelor vremuri, şi-n aceste locuri umblau cete de haiduci. O astfel de ceată era condusă de Calen Haiducul, bărbat aprig la mânie ce lua de la boirei şi dădea la cei săraci. Boierul Ianache avea o fată frumoasă, pe nume Ana, pe care Calen Haiducul pusese ochii. Haiducii îşi făceau veacul prin pădurile din apropierea Slănicului şi niciodată nu puteau fi găsiţi de autorităţi.

Într-o noapte, Calen Haiducul împreună cu ceata sa, l-au prădat pe boierul Ianache, dar i-au răpit şi fata. Zadarnic căutat autorităţile pe fata boierului, că n-au mai găsit-o niciodată. Boierul Ianache a murit de inimă rea, iar lumea de prin sat vorbea că haiducii ar fi trecut graniţa în Transilvania împreună cu fata, dar şi cu comoara boierului." (Subiect investigat: Anghel Ionel, 85 de ani, loc. Slănic, 10 mai 2014)

Datorită deschiderii minelor de sare din vremea Spătarului Mihail Cantacuzino, arealul Slănic s-a dezvoltat semnificativ. Astfel, a apărut şi primul drum în anul 1556, pentru transportul sării numit „Via Salaria", care pleca din incinta salinei „La Noroaie", mergea pe lângă „Cetatea Romană", urca pe creasta dealurilor, prin „Vâlceaua Muscelului", pe lângă Cetatea Dacică de la Piatra Verde, şi trecea prin localitatea Teişani, prin Drajna de Sus, spre Râjnov. Drumul sării se continua spre sud, pe la Castrul Roman Mălăieşti, Târgşor, Pietroasele şi apoi spre Dunăre.

Sarea era transportată cu ajutorul cărăuşilor din Slănic şi satelor învecinate: Aluniş, Livadea, Bertea, Ştefeşti, Poiana, Coţofeneşti, Mălăieşti, Teişani, Izvoare, Schiuleşti. Cu toate că transportul sării era foarte prost plătit, cărăuşii sărari se organizau în cete de zece cincisprezece căruţe întocmai ca sistemul caravanelor. Drumul era foarte greu şi anevoios de parcurs şi frecvent se întâmplau accidente şi nu se mai întorceau toţi.

Mai târziu, odată cu apariţia căilor ferate, sarea a început să fie transportată cu trenurile de marfă, dar totuşi caravanele cu sare au continuat până în anii 1950-1960. Plecarea caravanelor începea prin luna august şi dura până la sfârşitul lui septembrie. Bărbaţii se pregăteau de drum cu hrană atât pentru ei, cât şi pentru animale, iar femeile rămâneau să aibă grijă de gospodărie. La întoarcere se organiza în sat o mare sărbătoare, cu cântec, joc şi voie bună pentru a-i cinsti pe cei care reuşeau să se întoarcă acasă.

Slănicul şi satele din împrejurimi nu beneficiază de terenuri agricole, de aceea cărăuşii, în drumul lor către casă, îşi încărcau căruţele cu cereale pentru a-şi hrăni animalele peste iarnă. La sosirea cărăuşilor, se organiza „Sărbătoarea porumbului", la care participau cărăuşii, dar şi lumea din sat. Seara, se făcea un foc mare şi toţi bărbaţii se aşezau în jurul acestui foc, povestind întâmplările prin care au trecut. Focul nu trebuia lăsat să se stingă, pentru că altfel se credea că le va aduce ghinion în anul următor.

O legendă în acest sens spune că „în toamna anului 1946, după sosirea de la câmp a cărăuşilor cu cereale, s-a organizat în Slănic tradiţionala „Sărbătoare a porumbului". Bărbaţii s-au aşezat în jurul focului, cinstindu-se cu câte un pahar de ţuică, iar femeile se îngrijeau de mâncare. Curăţau ştuleţii de porumb, iar boabele erau aruncate într-un tuci mare şi urmau să fie fierte, pentru a fi mâncate cu nuci şi miere. Pe un alt foc se prăjea un viţel mare, tăiat în cinstea acestui eveniment, iar lângă el stăteau patru bărbaţi care aveau grijă să întoarcă viţelul de pe o parte pe alta, dar şi să pună lemne pe foc.

În jurul focului mare, bărbaţii deja începuseră să povestească despre întâmplările petrecute la câmp, iar ţuica parcă le dezlega şi mai tare limbile. Gheorghiţă Covrig, unul dintre cei mai vârstnici cărăuşi, dar şi cel mai respectat, povestea despre faptul că pe drum i s-a rupt osia la căruţă şi toată încărcătura putea să o piardă din cauza ţiganilor care s-au năpustit asupra căruţei, dacă nu erau câţiva bărbaţi mai vânjoşi care au ieşit cu ciomegele şi au alungat ţiganii. Din urmă au sosit şi tovarăşii săi de drum care l-au ajutat să îşi repare căruţa şi să pornească mai departe către casă. De asemenea, el a mai relatat că au stat în stradă preţ de trei ore, moment în care Dumitru Geantă a sărit de la locul său spunând că Gheorghiţă minte, pentru că într-o oră jumătate osia a fost reparată. Cei doi bărbaţi au început să se certe şi erau aproape să se ia la bătaie, când, dintr-o dată, a început să tune şi să plouă puternic. Oamenii s-au adăpostit de ploaie sub prelatele de la căruţe, iar focul s-a stins. Toţi au spus că, acesta este semn rău şi că anul viitor va fi un an cu ghinion.

În anul următor, în 1947, a avut loc o criză şi s-a declanşat o mare foamete în ţară. Seceta a uscat toate cerealele şi oamenii nu mai aveau ce să mănânce şi nici cu ce să-şi ţină animalele. Slănicenii au plecat din nou cu sare la câmp, crezând că poate vor aduce ceva, dar s-au întors cu căruţele aproape goale şi astfel în acel an toţi au fost nevoiţi să-şi sacrifice animalele pentru hrană. În acea iarnă, rar a văzut cineva o bucată de pâine sau de mămăligă. (Subiect investigat: Angelescu Maria, 80 de ani, loc. Slănic, 10 mai 2014).

În Slănic au existat mai multe mine de sare deschise încă de pe vremea Spătarului Mihai Canatacuzino. Prima exploatare de sare a avut loc în punctul numit „La Noroaie" prin anul 1685. Exploatarea a durat până în anul 1716, când nu se ştie din ce motiv mina a fost părăsită. Astăzi în acel loc, există mai multe stânci de sare, iar pe una din stânci există o gură de intrare, dar nimeni nu are curajul să intre acolo.

Aici circulă o legendă despre „Vâlva minei", un duh ce apare oamenilor în chip de femeie. Legenda spune că în fiecare an toamna, atunci când oamenii trebuie să pună conservele pentru iarnă, cea mai bună sare pentru conserve este cea din punctul numit „La Noroaie", loc în care a fost deschisă de Spătarul Mihail Cantacuzino prima mină de sare. Aici se află câteva stânci, din care oamenii sparg blocuri de sare pe care apoi o mărunţesc, folosind-o la conserve. Sarea trebuie luată dimineaţa sau este zi, pentru că altfel seara şi noaptea „Vâlva minei" păzeşte locul, iar cel care ajunge să o înâlnească va fi dus pe tărâmuri necunoscute. Aşa s-a întâmplat şi cu un localnic care a mers să ia sare.

Legenda spune că „într-o toamnă târzie, Vasile a plecat împreună cu fiul său în vârstă de de 17 ani „La Noroaie" să ia sare să pună varză pentru iarnă. Mioara soţia lui, toată ziua l-a dojenit să meargă după sare în timpul zilei şi să nu-l apuce seara, dar Vasile s-a dat după alte treburi, spunând că el nu crede în asemenea vorbe goale şi se va duce când va avea timp. Astfel în jurul orei 5 după-amiază a luat un ciocan şi doi saci şi împreună cu băiatul său Costel au plecat la sare. În zadar, Mioara a strigat să lase băiatul acasă, că Vasile n-a ascultat.

Ajunşi „La Noroaie", Vasile a început să spargă blocuri de sare, iar Costel le punea în sac. La un moment dat, s-a auzit un şuierat puternic, iar Costel de frică s-a ascuns după o stâncă. Vasile s-a uitat în sus şi a continuat să spargă sare, strigându-l pe Costel să vină să încarce. De teamă, băiatul a strigat la tatăl său să lase tot şi să plece, dar acesta nu a ascultat. În scurt timp stânca de sare s-a crăpat, creând în jurul ei o groapă care l-a înghiţit pe Vasile. Băiatul şi-a strigat tatăl, dar aceast n-a mai răspuns. În întunericul nopţii care se lăsase între timp, Costel a fugit către casă, povestindu-i mamei ce s-a întâmplat. Aceasta şi-a luat băiatul în braţe şi a început să plângă şi au convenit ca a doua zi să meargă să-şi caute soţul.

A doua zi de dimineaţă au mers la postul de jandarmi, mergând însoţiţi de doi jandarmi la locul tragediei. Ajunşi aici au constatat că peste noapte pământul se surpase, astupând groapa ca şi cum nici n-ar fi existat. L-au căutat ore întregi pe Vasile, crezând că totuşi a putut să iasă din acea groapă, dar totul a fost în zadar, Vasile fiind de negăsit.

De atunci a rămas o tradiţie ca atunci când vin oamenii merg să ia sare din acel loc, să ducă ceva de mâncare „Vâlvei minei" spre a îmbuna pentru a fi lăsaţi să ia sare." (Subiect investigat: Constantin Dulgheru, 77 de ani, loc. Slănic, 3 martie 2013)

Mai târziu s-au săpat alte „guri de mină" în anii 1715-1716, la Baia Baciului. Sarea, era de o calitate

foarte bună şi de aceea era foarte căutată în toată țara, dar şi peste hotare. De altfel, în această perioadă s-au înființat şi foarte multe locuri de muncă, organizarea lor fiind făcută astfel: ciocănaşii erau cei care lucrau jos în mină, măglaşii erau cei care cărau sarea din mină la suprafață, vatafii erau supraveghetorii, rândaşii cei care organizau munca, iar şeful cel mare era cămăraşul. În anii ce au urmat, respectiv 1780-1800, s-au deschis alte mine la Baia Verde şi Baia Roşie. Au fost aduşi aici ingineri şi specialişti pentru dezvoltarea explotării sării, dar şi pentru mărirea capacității extracției.

Odată cu deschiderea mai multor mine, a crescut şi numărul oamenilor care lucrau la mină. Însă, intrarea în colectivul de mineri nu se făcea oricum, ci prin respectarea unui ritual.

Legenda spune că, ,,prin anii 1890, tânărul Voicilă Ion, Neluțu cum îi spunea familia, a mers să se angajeze la mină, neştiind ce-l aşteaptă. Avea doar 18 ani şi auzise că se plăteşte bine, iar familia va fi scutită de dările aferente pentru stat. După ce cămăraşul şi-a dat acordul, văzându-l băiat puternic, Neluțu a coborât în mină cu supraveghetorul. Aici, un grup de ciocănaşii îl aşteptau spre a-l supune la probe: prima probă a fost cea de a ridica un bolovan de sare de vreo 30 de kilograme şi pe care trebuia să-l care pe o distanță de 20 metri. Cea de-a doua probă consta în tăierea unui bloc de sare, cu ajutorul ciocanului special. Neluțu a trecut şi această probă, iar cea de-a treia şi cea mai grea, trebuia să rămână peste noapte în mină într-un loc întunecos spre a vedea dacă îi apare ,,Vâlva minei". Dacă aceasta îi apărea zâmbind, atunci însemna că şi-a dat acordul ca omul respectiv să lucreze în mină, în caz contrar omul nu putea fi angajat la mină. În cazul în care, omul mințea că vâlva i-a apărut zâmbind, aceasta se răzbuna pe el, rostogolind peste el bolovani de sare, rănindu-l sau ucigându-l.

Neluțu a stat câteva ore în mină pe întuneric şi a adormit. În visul său, ,,Vâlva minei" i-a apărut zâmbitoare, semn că va fi angajat. Speriat de visul său, Neluțu a alergat la colegii săi, povestindu-le întâmplarea, iar aceştia au spus că seara îl aşteaptă la cârciumă să bea un pahar în cinstea lui. După terminarea schimbului, Neluțu împreună cu colegii săi, obosit şi însetat după prima zi de muncă, a mers la cârciumă, iar aici colegii i-au pregătit o farsă, punându-i în oala de vin, câteva linguri de sare şi spunându-i că prima ulcică de vin trebuie să o bea până la fund. Neluțu, a dat ulcica pe gât, înecându-se groaznic, fiind de râsul tuturor.

Astfel, Neluțu a avut parte de ,,botezul minerului", prin care trebuia să treacă toți cei care se angajau la mină. Acest ,,botez", s-a păstrat până astăzi, dar bineînțeles cu alte probe."(Subiect investigat: Dumitru Ioan, 89 de ani, loc. Slănic, 9 iulie 2012)

Având ca punct de plecare problematica legendei în vederea demersului de cercetare şi investigare, interdisciplinaritatea acestei teme va evidenția un cumul

de informații din mai multe perspective: lingvistic, etnologic, sociologic. Legendele circulă prin Slănic pe cale orală şi conturează o relație de interdependență între folclor şi lingvistică prin limbajul folosit în redarea aceastora. Prezența unor termeni ca ,,rândaş", ,,măglaş", ,,ciomege", ,,vânjoşi„ etc. conturează un profil unic arealului Slănic.

Cercetarea de teren a fost realizată prin comunicare prin viu grai, folosindu-se terminologia lingvistică. Comunicarea dintre om om şi natură în cultura tradițională s-a realizat la nivelul practicii primitive, la nivelul miturilor şi riturilor. A vorbi despre comunicare implică recunoaşterea situării în comunicare.

Legenda populară reprezintă un act de comunicare. În realitatea etnologică, actul de cultură nu are o existență de sine stătătoare, ci este definit într-un context: ,,în genere, textul nu are o existență de sine stătătoare, fiind în mod inevitabil inclus într-un context oarecare. Textul există în calitate de parte contractantă alături de elemente structurale extracontextuale, legătura dintre text şi ele, fiind cea dintre doi termeni ai unei opoziții".

Lingvistica are un rol semnificativ în dezvoltarea culturii populare tradiționale. Dacă ne referim la lingvistică, limbajul/limba este în primul rând tradiție, ,,iar noutatea este uneori primul fapt de limbă revoluționar în cadrul tradiției".

Concluzii

Oraşul Slănic a devenit un punct de atracție turistică prin prezența acestei mine şi a celor trei lacuri sărate, dar şi prin împrejurimile pitoreşti ce pot fi vizitate şi a oamenilor primitori.

Menționez faptul că această cercetare este primul studiu de caz etnologic realizat în acest areal, care se bazează în primul rând pe informația orală, dar şi pe câteva documente în manuscris. Subiecții investigați care au participat la interviuri sunt oameni din diferite medii sociale: ingineri, profesori, muncitori.

Emblema identității a acestui areal o reprezintă

existența minelor de sare şi a băilor sărate, care atribuie oraşului importanță turistică deosebită. Prin existența acestor elemente semnificative, oraşul s-a dezvoltat şi astfel mediul urban a prins contur, dezvoltându-se pe toate palierele de la apariția primelor instituții până la existența tuturor elementelor care asigură Slănicului statutul de „oraş".

Activitatea socială din arealul Slănic Prahova se desfăşoară conform normelor nescrise şi cutumelor transmise din generație în generație.

În ansamblul său, studiul are în vedere culegerea informațiilor semnificative pe cale orală, semnificația legendelor având rolul de a evidenția evoluția socio-demografică, economică și culturală a acestei comunități, investigată și cercetată în dezvoltarea sa spre urbanizare, transformare.

Prin toate aceste informații culese din realitatea socio-culturală supusă sferei de cercetare în demersul practic aplicativ din arealul Slănic Prahova, au fost identificate acele elemente specifice culturii populare tradiționale care vor rămâne reprezentative pentru societatea actuală, contemporană, în evoluția arealului Slănic Prahova.

Note:

1. C. Georgescu, Monografia orașului Slănic 1945 (în manuscris), p. 15.
2. Vasile Mutihac, Geologia României, Editura Didactică și Pedagogică, București, 2007, p. 84.
3. Maria, Andreescu, Monografia Slănicului, în manuscris, 1945, p. 35.
4. Radu Drăgulescu, George Coșbuc. Lumile Limbajului, Editura Universității „Lucian Blaga" din Sibiu, Sibiu, 2016, p. 20.
5. Octav Păun, Silviu Angelescu, Legende Populare Româneşti, Editura Albatros, Bucureşti, 1983, p. 288.
6. Tony Brill, Legende Populare Românești, Editura Minerva, București, 1981, p. 8-13.
7. Silviu Angelescu, Poetica Legendei, Editura Valahia, Bucureşti, 2002, p. 234.
8. Silviu Angelescu, op.cit., p. 251.
9. C. Stoica, Pământul nu tace, Editura Tineretului, București, 1966, p. 93.
10. Vasile Petrescu, op.cit., p.14.
11. Arhivele Primăriei Slănic, Documente slănicene, cap. III, p. 121.
12. Alexandra Ciocîrlan, Radu Drăgulescu, Disorsionări ale comunicării. Cercetări de pshiholingvistică., Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2013, p. 22.
13. I.M. Lotman, Lecții de poetică structurală, Editura Univers, Bucuresti, 1970, p. 219-220.
14. Eugen Coșeriu, Introducere în lingvistică, Editura Echinox, Cluj, 1999, p.8.

Bibliography:

Andreescu, M. (1945). *Monografia Slănicului*, (în manuscris)./ *The Monograph of Slanic*

Arhiva Primăriei Slănic, Documente slănicene, cap. II. / The Archive of Slanic Town Hall, Documents of Slanic, Chapter II.

Brill, T. (1981). *Legende Populare Românești/ Romanian folk legends*. București, Editura Minerva.

Ciocîrlan, A., Drăgulescu R. (2013). *Disorsionări ale comunicării. Cercetări de pshiholingvistică./ Distorsions of communications. Psycho-linguistic research.* Cluj-Napoca. Editura Casa Cărții de Știință.

Coatu, N. (2005). *Folclorul literar românesc-Obiceiuri tradiționale poezia ceremonială/ Romanian literature folk- Traditional customs ceremonial poetry*. Ploiești, Editura Universității.

Coșeriu, E. (1991). *Introducere în lingvistică./ Introduction in linguistic*. Cluj, Editura Echinox.

Drăgulescu. R. (2016). *George Coșbuc Lumile Limbajului/ George Cosbuc The worlds of language.* Sibiu. Editura Universității „Lucian Blaga" din Sibiu.

Gafu, C. (2011). *Aspecte ale cercetării etnologice în spațiul urban românesc/ Aspects of ethnological research in the Romanian urban space*. Ploiești, Editura Karta-Graphic.

Lotman, I.M.(1970). *Lecții de poetică structurală/ Lessons of structural poetics* București, Editura Univers.

Mutihac, V. (2007). *Geologia României/ Geology of Romania*. București, Editura Didactică și Pedagogică.

Păun. O., Angelescu. S. (1983). *Legende Populare Românești/ Romanian folk legends.* București. Editura Albatros.

Petrescu, V. (2003). Slănic - *Prahova la 470 de ani de atestare documentară/ Slănic Prahova - 470 years of documentary attestation*. București, Editura Premier.

Stoica, C. (1966). *Pământul nu tace / The Earth is not silent*. București, Editura Tineretului.

(A)casă. Cazul familiilor transnaționale

Iulia-Elena HOSSU

Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, Centrul de Studiere a Populației
"Babeş-Bolyai" University, Cluj-Napoca, Centre for Population Studies
Personal e-mail: iulia_hossu@yahoo.com

(At) Home. The Case of Transnational Families

The aim of this paper is to trace how representations of home were affected by the transnational family as a new mode of living. Starting from this question, the study first maps out the significance of the home in the collective imaginary of Romanian society by providing a review of the most relevant literature. In the second part I will illustrate the significance of the home in the imaginary of those already living a transnational existence, starting from their representations of home. The final part of the paper will focus more narrowly on how these representations change in the case of the latest migration wave, accompanied by the redefining of individual identity.

This research is based on a qualitative analysis of data obtained from audio and video interviews with members of the community of Romanian migrants to Belgium.

Keywords: home, identity, transnational families, Romanian migrants

Acasă...

Sunt pe teren cu colegul meu Călin. Este primul teren din cadrul acestui proiect şi se desfăşoară într-un sat din nordul României, sat ce aparține unui județ cu o rată mare de migrație (Bistrița-Năsăud). De aproape o săptămână, intrând în casele oamenilor, am ascultat o mulțime de poveşti despre migrație. Practic, aproape din fiecare gospodărie cel puțin un membru al familiei trăieşte în altă țară. De această dată găsim un cuplu de oameni în vârstă care au trei copii plecați în afara țării. Vorbesc cu copiii când pot şi au timp să coboare în vale, acolo unde există internet şi pot lua legătura cu aceştia. Chiar şi aşa, cuplul este extrem de vesel, glumeşte mult şi par destul de împăcați cu situația dată. Îşi petrec timpul îngrijind de gospodărie şi de cele trei case, fiecare aparținând unui copil, case construite în ideea unei reîntoarceri în țară. După interviu femeia ne conduce şi ne face turul caselor, insistând să fotografiem. Este mândră de realizările copiilor săi, de faptul că au o casă, până şi băiatul mai mic, care nu este căsătorit încă. La finalul întâlnirii noastre femeia se uită cu nostalgie în ochii noştri spunând: „Nu-mi mai doresc nimic decât să-mi vină copiii ***acasă****."*

Această replică a femeii mi-a stăruit în minte pentru o perioadă de timp şi m-am întrebat constant care este sensul acestui *acasă* pentru cei care deja trăiesc în afara țării de câțiva ani şi care au deja cel puțin două case – una aici, în țară, casa părintească sau casa pe care şi-au construit-o ori au achiziționat-o în aşteptarea unui moment al reîntoarcerii, şi cealaltă în altă țară, acolo unde trăiesc în prezent.

Am devenit interesată de acest *acasă* şi de legătura pe care termenul o are cu conceptul de identitate, având o experiență anterioară – din vremea în care îmi scriam teza de doctorat pe tema căsătoriei şi a relațiilor de înrudire pe teritoriul României – care îmi confirma teoria existenței unei legături profunde între aceşti doi termeni.[2] Aşadar, lucrarea va prezenta în prima parte importanța pe care termenul de *casă/acasă* o are pentru imaginarul colectiv al socialului românesc şi

modul în care identitatea şi *casa* se definesc reciproc. În cea de-a doua parte va exemplifica, prin intermediul reprezentărilor celor plecați, importanța *casei* în imaginarul celor care deja experimentează o existență transnațională. Finalul lucrării va puncta modul în care aceste reprezentări se modifică în cazul ultimului val de migrație, odată cu redefinirea propriei identități.

Întrebările de cercetare

Lucrarea îşi propune să urmărească *cum au fost afectate reprezentările conceptului de casă/acasă de noul context al existenței transnaționale al familiilor.* Pornind de la întrebarea formulată anterior, studiul oferă pentru partea de început o cartografiere a importanței pe care „casa" o deține în imaginarul colectiv al socialului românesc, trecând în revistă principalele repere bibliografice în domeniu. În acelaşi timp voi puncta modul în care acest concept rămâne important în mentalul populației care emigrează, căutând răspunsul la întrebarea: Ce reprezintă *acasă* pentru migranții români din Belgia? Pentru o articulare a întrepătrunderii conceptului de *identitate* cu cel de *casă/acasă* voi urmări gradul în care aceşti doi termeni se restructurează şi se redefinesc reciproc.

Date și metode

Cercetarea de față se bazează pe analiza calitativă de date obținute prin interviuri audio şi video cu membrii comunității celor care au emigrat din România în Belgia. Respondenții noştri au fost migranți români, în mare parte integrați în viața socială a țării-gazdă, neaflați într-o poziție de marginalizare. Structura acestui eşantion se datorează metodei de selectare a intervievaților – cea a bulgărelui de zăpadă. Astfel, eşantionul respondenților s-a conturat ca fiind unul de migranți înalt calificați, cu vârsta cuprinsă între 28 și 45 de ani, cu studii superioare, practicând în domeniul de formare.[3] Răspunsurile lor ilustrează modificarea perspectivei asupra termenului de *casă/acasă*, fluidizarea şi hibridizarea acestei reprezentări, care se distanțează mai degrabă de o reprezentare materială, fizică, apropiindu-se de una afectivă, nelocalizată într-un anume punct geografic. Chiar şi în aceste condiții, materialul de teren reflectă, în cazul migranților din Belgia, păstrarea legăturii profunde dintre termenii de *casă* şi identitate, aşa cum remarca şi Heidi Armbruster în cazul siriencelor creştine emigrate în Turcia şi Germania[4].

Analizei interviurilor li s-a adăugat consultarea bibliografiei de specialitate (ce aparține în mare parte etnografiei autohtone), materializată printr-o trecere în revistă a imaginii pe care *casa/acasă* o are în imaginarul colectiv al societății româneşti. Prin tratarea diacronică a reprezentării termenului de *casă/acasă* am dorit surprinderea schimbării de mentalitate datorate procesului de migrație. Acesta, corelat cu alte dimensiuni, precum cele de status, valori, comportamente, a influențat, a separat şi a transformat reprezentarea termenilor de *casă-acasă*.

Argumentul

În 2004 Shelley Mallett[5] nota: „Pe scurt, modul în care *acasă* este și a fost definit în diferite momente depinde de ‚caracteristicile locus-ului și întinderii' precum și de contextul social și istoric mai larg."

În primul rând, am considerat, în baza acestei afirmații, că o încercare de conturare a reprezentării conceptului de *casă/acasă* pentru imigranții români trebuie să țină seama de istoria și contextul acestei reprezentări pe teritoriul țării-mamă. În al doilea rând, în urma documentării, am realizat că, deși există o vastă literatură de specialitate care tratează modul în care ideea de *casa/acasă* s-a conturat și s-a redefinit în diferite contexte de migrație[6], nu am găsit lucrări care să discute despre această dimensiune în cazul migranților români.

Casa (tradus aproape în sinonimie cu *acasă*) reprezintă pentru populația majoritară a României o dimensiune importantă a conceptului de identitate. România se plasa în anul 2011 pe primul loc în ceea ce privește numărul proprietarilor de locuințe din Europa, cu o pondere de 96,1% din populație (Eurostat 2014). Acest fapt are o istorie socioculturală cu adânci rădăcini în tradițiile și practicile acestui spațiu.

Numeroase studii de etnografie românească subliniază atât importanța casei în mentalitarul populației, cât și interconectarea acestui termen cu cel de identitate. O mare parte dintre obiceiurile și tradițiile populare românești se leagă de acest loc. Monica Budiș (1998) dedică un întreg volum microcosmosului gospodăresc, unde pot fi urmărite detaliile relației profunde dintre locuință/gospodărie (în sensul de *casă*) și întregul complex de practici care compun însăși structura vieții sociale în comunitățile tradiționale românești. La o serie de alți autori de marcă ai etnografiei românești[7] apare ca implicită legătura profundă dintre practicile, obiceiurile comunităților tradiționale românești și spațiul microcosmosului gospodăresc, mai precis al casei. Primele studii de pe teritoriul românesc ce au ca tematică înrudirea descriu practicile exacte și de neîncălcat legate de acest loc, *casa* traducându-se aproape în sinonimie cu *acasă*, cu *pământul* pe care aceasta este construită, cât și cu *familia*. Marii etnografi români au dedicat lucrări importante sistemului de moștenire a casei părintești și a pământului aferent gospodăriei sale.[8]

În practica și în reprezentarea socioculturală românească, familia însemna, până în urmă cu câțiva ani, a te căsători, a face un copil și a avea (a deține) o

casă. În mare măsură, acest tip de reprezentare a vieții de familie s-a dezvoltat pe baza unei structuri de tip patriarhal a societății românești, o structură pe care regimul socialist, deși aparent a încercat să o desființeze, nu a făcut decât să o întărească prin ceea ce a devenit cunoscut în literatura de specialitate ca „tripla povară" a femeii.[9] Similar cu alte state din Europa de Est, despre care discută și Violetta Parutis,[10] în România a existat un pattern de comportament ce nu s-a destrămat odată cu căderea comunismului. Chiar și la ora actuală, sondajele arată că pe scala de valori a românilor, familia este cea care deține primul loc. Lucrurile stau la fel în Polonia, unde în statisticile anului 2005 valorile familiei erau în continuare pe primul loc în preferințele populației, alături de un comportament vădit de concentrare înspre sfera vieții private de familie. Toate acestea au fost explicabile în contextul în care guvernele comuniste au îngrădit libertatea indivizilor, încercând să preia controlul asupra vieții private a acestora.[11]

Îndemnată fiind de încrederea în aceste valori și condiționată de o situație economică defavorabilă, la începutul anilor '90 o mare parte a populației tinere a ales calea migrației. În acest sens, România nu reprezintă un caz aparte pe harta migrației – cel puțin nu în ceea ce privește primele valuri ale fenomenului. Despre același pattern discută și autori precum Vullnetari[12] pornind de la cazul Albaniei. Acest fapt a fost valabil o perioadă de timp. Astăzi, migrația afectează întreaga populație, indiferent de categoria socială, vârstă sau capital (în cel mai larg sens al cuvântului). În acest context, a trăi în cadrul unei familii transnaționale nu mai reprezintă o excepție, ci din contră, aproape o regulă. Acest context sociocultural a operat o schimbare la nivelul mentalitarului comun și asupra reprezentării conceptului de *casă/acasă*. Iar ceea ce nu s-a schimbat în perioada regimului socialist – structura, raportarea și definirea familiei –, în ultimii 10 s-a modificat cu rapiditate în mare parte datorită populației românești plecate în afara granițelor.

Casa/acasă în mentalitarul societății românești

Există trei întrebări care, în cei mai bine de 15 ani de când fac cercetare de teren în România, mi-au fost adresate de către subiecții mei aproape fără excepție și exact în această ordine: *De-a cui ești (din ce familie faci parte)? Ești căsătorită? Ai casă (în sensul de ai casa ta, în proprietate)?* Aceste întrebări reflectă modul în care fiecare dintre cei intervievați se raportează la *alteritate*, fapt ce se află într-o strânsă și indisolubilă legătură cu ceea ce numim *familie* (numele pe care-l porți), *apartenență* (în cazul femeilor cu atât mai important se dovedește a fi statutul marital) și *casă*. Între acești termeni se țese schematic în menalitarul românesc construcția identității unei persoane. *Acasă* se traduce, într-o accepțiune extinsă, prin acel spațiu intim în care ne petrecem jumătate din timpul nostru existențial. Aparținem unei *case*, la fel cum aparținem familiei care este asociată acelei case. *Casa* în care locuim reprezintă, până la urmă, traducerea în termeni de microcosmos a unui univers macro, exterior. *Casa* de proveniență ne circumscrie încă din primii ani de viață o anumită poziție și un anumit statut în comunitatea din care facem parte. Prin ea, proiectăm în exterior imaginea întregii noastre familii și traducem în termeni materiali esența celor care locuiesc în interiorul ei. Adesea, acest lucru poate fi observat cel mai bine în comunitățile rurale din România, unde un neam, o familie, sunt judecate prin prisma mărimii, a bogăției afișate, a frumuseții, a îngrijirii de care se bucură o casă sau alta. Prin asocierea cu o anumită *casă*, suntem potențați simbolic cu un capital de o anumită natură – după caz, negativă sau pozitivă. *Casa* face parte integrantă din imaginea identității de neam și de familie, așa cum este ea reprezentată la nivel comunitar, exterior. Ea reprezintă pentru români centrul tuturor relațiilor de familie, cât și al celor sociale. Spre exemplu, în timpul perioadei comuniste din România, statul socialist a naționalizat casele vechilor familii mai înstărite ce reprezentau amintirea unei clase sociale ce se dorea a fi redusă și chiar exterminată. Acest proces a avut un impact major asupra coeziunii familiilor, reprezentând o încercare de distrugere a identității, a statutului, și nu atât din punct de vedere material, cât la un nivel simbolic. Când o familie nu mai deținea o casă, în jurul căreia se construiau majoritatea rețelelor sociale și a evenimentelor care le inițiau și le întăreau, pierdea, rând pe rând, atât membrii componenți, cât și coeziunea internă. Majoritatea membrilor găseau alternative diferite prin care să-și asigure supraviețuirea și, încet, acea familie se destrăma. Acest lucru s-a întâmplat atât în mediul urban, cât și în mediul rural, atunci când statul a confiscat în primul rând casele și pământurile aferente acestor gospodării. Familii întregi, de neam vechi, s-au găsit atunci în postura de a fi dezmembrate și de a se răsfira prin diferite colțuri ale țării, mizându-se în perioada respectivă pe acest proces de disoluție a marilor neamuri și a identității lor.

De altfel, în România, nici la ora actuală nu poți avea un act de identitate dacă nu ai o adresă. Pentru a avea o adresă trebuie ori să fii proprietar, ori să te ia cineva în spațiu. A fi luat în spațiu, înseamnă fie să deții un contract de închiriere, fie o rudă sau un prieten să declare că te primește în spațiul său. Cu alte cuvinte, în România, dacă cineva nu este proprietarul unei *case,* administrativ lucrurile se complică extrem de mult pentru un individ, existând o interdependență destul de ridicată între *casă*/domiciliu și cartea de identitate. Aceste practici își au originile cel mai probabil în perioada comunistă, când statul a conceput reguli extrem de restrictive pentru cetățenii săi, menite să îngrădească mișcarea populației în alt sens decât cel

dorit de către administrație. Această practică viza în special marile orașe, iar pentru a pătrunde în spațiul lor, românii au dezvoltat chiar strategia de a se căsători pentru „buletin de oraș".[13]

Una dintre cele mai vechi scrieri din literatura română[14] menționează echivalența dintre termenul de *casă* și cel de *familie*. Iar lucrarea de căpătâi în ceea ce privește terminologia înrudirii în limba română[15] plasează termenul de *casă* în câmpul semantic al familiei.

Termenului de *casă*, în *Dicționarul etimologic al limbii române*[16] îi găsim numeroase sensuri de utilizare, iar mai bine de jumătate dintre aceste înțelesuri de bază sunt interconectate cu termenul de *familie* și, implicit, de identitate. Sensurile care corelează *casa* cu *familia* sunt: locuință, cămin, (chiar!) familie, pereche căsătorită, descendență, familie nobilă, reședință. Mai mult, o serie dintre derivatele acestuia definesc termeni care ilustrează concepte ce țin de sfera familiei. De la *casă* se compune însuși termenul de *căsătorie*, la care se adaugă termeni precum cel de *casnic,* ce desemnează sfera privată, familială, o dimensiune importantă a identității unui individ.

Puternica corelație ce există în discursul actorilor sociali între termenii *casă* și *familie*, corelație care merge adesea până la suprapunerea într-o sinonimie a termenilor, poate fi constată în diferite expresii existente în limbajul comun. Pentru o succintă ilustrare: *„Merg la casa mea"* (implică sinonimia cu familie), *„Să-l văd la casa lui"* (sinonimie cu familie, să-l văd cu familie, nu doar cu o altă rezidență), *„Fac casă bună împreună"* (implică faptul că doi parteneri se potrivesc și au o familie conformă cu uzanțele sociale), *„E bărbat/ femeie de casă"* (implică faptul că cineva, indiferent de gen, este om de familie, care are grijă de familie, gospodar), *„Are casă mare"* (din nou, pe lângă sensul propriu, ce se referă la dimensiunea casei, se utilizează în vorbirea curentă și pentru a sugera numărul mare de copii ai unui om, cu alte cuvinte dimensiunea unei familii). Bogăția expresiilor existente în limbajul curent vis-à-vis de terminologia familiei și a casei, cât și modul în care acestea joacă adesea unul pentru celălalt rolul de sinonim reflectă puternica legătură existentă în realitatea cotidiană, a practicilor cotidiene și a mentalitarului social între termenii sus-menționați.

Nu în ultimul rând, trebuie să supunem puțin discuției un aspect care are legătură cu perspectiva pe care o are populația din România asupra *casei* – privită o dată ca și rezidență și, în același timp, ca și cămin. Aflate într-o legătură ce pare indisolubilă, *casa* și *familia* par a se suprapune în mentalitarul comun într-o sinonimie perfectă cu termenul de *acasă*. Oamenii se gândesc să-și cumpere o casă dacă doresc să-și întemeieze o familie, datorită unei serii de factori ce revendică o natură multiplă (economici, culturali, sociali etc.) și contribuie la menținerea unei anumite atitudini față de *„a avea o casă"*. În ciuda tuturor predicțiilor date de prognozele economice, în România, faptul de a deține o casă rămâne fundamental întipărit în mentalitarul social. Factorii care generează un asemenea comportament se bazează în principal pe o inerție ce derivă din mentalitarul societății tradițional rurale din România, peste care s-au suprapus diferite procese sociale contemporane. Primele valuri de migranți au plecat în străinătate, iar când au început să strângă ceva capital material, l-au investit în construcția sau achiziționarea unei locuințe. Criza economică ce s-a extins în toate sectoarele a impus modificări ale condițiilor de acordare a împrumuturilor bancare, dar a existat și există și la ora actuală în România practica de a lua un credit de la bancă, cu care să achiziționezi o locuință pe care să o închiriezi, mai apoi, în schimbul contravalorii ratei lunare. O parte a populație din zonele rurale sau din micile comunități urbane, unde costul vieții zilnice nu a fost atât de ridicat ca în marile aglomerări urbane, a investit în apartamentele din marile orașe în ideea că, oricum, copiii lor vor urma o facultate și atunci vor trebui să plătească chirii enorme care adesea au început să fie mai mari decât ratele prin care puteai achiziționa o astfel de locuință.

O concluzie a recensământului din 2002 este că, în ciuda unei scăderi drastice a populației, fondul de clădiri destinat locuirii a crescut în ultimul deceniu cu aproape 6% (mai precis 5,9%), iar această creștere nu s-a înregistrat doar vis-à-vis de cantitatea lor, ci și raportat la calitatea acestora.[17] Datele statistice de la INS[18] arată însă că în anul 2002, încadrându-se într-un un trend ascendent, numărul de propietari, raportat la 1000 de locuitori, a fost de 353 (evoluția este: 282 la 1000 de locuitori în 1966, 296 în 1977, 336 în 1992). În ceea ce privește mărimea medie a unei gospodării în 2002, aceasta a fost de 2,66 persoane.[19] Așadar, aceste date ne indică faptul că românii preferă, înainte de orice, să fie propietari, să dețină o casă.

Casa-acasă în reprezentarea migranților români

Migrația românească de după 1990 a reprezentat o temă de interes pentru cercetătorii români. Astfel, unul dintre studiile dedicate acestui subiect identifica trei valuri de migrație dinspre România înspre alte state occidentale: 1990-1995 (un prim val, de „explorare", în care nivelul nu a depășit 5%, în general muncă necalificată), 1996-2001 (rata de migrare crește la 7%, muncă necalificată) și 2002 – începe cu obținerea accesului în spațiul Schengen și este caracterizat de o creștere a emigrării temporare de până la 28%,[20] fiind bazat în mare parte pe rețeaua de rude deja aflate în afară. Acest al treilea val devine un fenomen de masă, ajungând un subiect de interes public.[21]

După 2007 intră în scenă un al patrulea val de migrație, val care va fi definit de către specialiști ca

fiind migrația creierelor.[22] Această nouă categorie de migranți este una aparte, caracterizată de alte comportamente, atitudini și valori[23] diferite față de cele ale primelor valuri de migranți, care în mare măsură nu au avut calificări superioare, prestând adesea munci nespecializate (menaj, construcții etc.). În plus, dacă în cazul primelor trei valuri de migrație putem observa o ruptură, o fragmentare între cele două vieți – cea din țara de origine și cea din țara-gazdă –, acest fenomen nu mai este valabil în cazul ultimului val. Așa cum observa și Ruba Salih în cazul femeilor marocane ce au emigrat în Italia, și așa cum diferite studii au menționat înaintea ei, adesea migranții aparțin unei clase sociale în țara-mamă și alteia în țara-gazdă.[24] În cazul migranților români ce aparțin ultimului val, „migrația specializată", aceștia nu se mai confruntă cu acest tip de fragmentare a existenței, iar interviurile conturează această nouă dimensiune a migrației românești.

În ceea ce privește primele valuri, fenomenul construcției de case acaparează discuțiile despre migrație. Studii ce au ca temă migrația românească ating problematica construcției de noi case, acestea devenind o parte integrantă a peisajului local românesc odată cu creșterea numărului celor plecați la muncă în străinătate. Acestea sunt, în fond, dovada palpabilă a remitențelor pe care primele valuri de migranți le trimit cu regularitate familiei rămase în țară. Autori precum Anghel (2013), Șerban / Grigoraș (2000) documentează prin cercetările lor această practică. Anghel[25] explică construcția de noi case, în cazul borșenilor din Maramureș (România), ca având multiple motivații: practice (de locuire la întoarcerea în țară), de mândrie (o valoare importantă pentru mediul rural românesc), de investiție financiară, și, în fine, obținerea de capital simbolic ce va asigura migrantului o parteneră potrivită. De altfel, cercetătorul identifică deținerea unei case ca fiind o precondiție a căsătoriei.[26] Sate întregi sunt astăzi compuse într-o proporție covârșitoare din case nou-construite de către cei „de dinafară", care așteaptă ani de zile reîntoarcerea proprietarilor. Un ilustrativ proiect de natură fotodocumentară intitulat *Mândrie și beton*[27], proiect demarat în anul 2010, redă prin imagini acest fenomen așa cum apare el în una dintre cele mai mediatizate comunități (de altfel printre primele) de migranți români. Proiectul reflectă starea de fapt a migrației românești de după 1989 și până la momentul respectiv. Logica standard a celui plecat la muncă în afară imediat după '90 era aceasta: pleci, muncești ce reușești (de obicei în construcții, unde banii pe care-i faci sunt foarte buni), trăiești din cât mai puțin pentru a reuși ca în termen record să-ți construiești o *casă*. Iar casa, ca normă generală, „trebuie să fie mai mare decât a vecinului". Aceasta este narativa unuia dintre cei mai vechi imigranți din Certeze:

Sursă foto: https://newsint.ro/business

Mai există și astăzi orășeni „la ziare", dar cei mai mulți lucrează cu acte în regulă, bărbații în construcții, iar femeile la menaj. Bătrânul Bumbușchi din Certeze, cu ochii înroșiți de conjunctivită, într-o poziție demnă și totuși umilă, stă la intrarea în magazinul Monoprix de pe Av. Charles de Gaulle, cu vedere către esplanada de La Defence. Oamenii îl știu de-atâta timp acolo, că a devenit un fel de marcă a locului. În fața aceluiași magazin de 17 ani, simpatizat și protejat de agenții de pază, Bumbușchi vinde în fiecare zi Ziarul Săracului. Spune cu mândrie că, din banii făcuți la ziare, și-a ridicat în Certeze o **casă** mai mare ca biserica și le-a făcut și copiilor **case**.[28]

Ea poate fi considerată povestea migrației românești, în special cea rurală, până la momentul celui de-al treilea val. A-ți construi/a-ți achiziționa o *casă*, indiferent ce costuri și sacrificii implică acest lucru, a rămas pentru o bună bucată de timp una dintre mărcile migrantului român. Ceea ce am putut însă constata în urma cercetării de teren în rândul celor plecați este că lucrurile încep să sufere modificări în privința perspectivei asupra construcției/achiziției unei *case* în țară. Aceasta s-a modificat în același timp cu nuanțarea perspectivei despre *acasă*.

În cele ce urmează am să punctez, prin intermediul câtorva dintre răspunsurile românilor din Belgia la întrebarea ce înseamnă *acasă* pentru ei, schimbarea de perspectivă asupra termenului de *acasă*. Aceste răspunsuri, cu mici variațiuni, ilustrează modelarea reprezentării termenului de *casă/acasă*, hibridizarea și relativizarea lui. Deși la începutul întâlnirilor informanții au fost rugați să vorbească despre unde se cred *acasă* și ce înseamnă acest *acasă* pentru ei, după primele interviuri întrebările au fost nuanțate. Narativele lor au trasat acest curs interviurilor, deoarece rând pe rând am putut observa cum raportarea la *acasă* nu mai înseamnă un teritoriu sau o construcție anume, cum era în cazul primelor valuri de migranți. Așa cum remarca și Lena Näre[29] atunci când discuta despre *casă* în imaginarul indienilor emigrați în UK din Gujarat, India, ideea de *casă* se transformă, însumând o dimensiune relațională și spațială ce își are originea în spațiile și practicile transnaționale. Mai

mult, pentru migranții români, termenul de *casă/acasă* suferă în unele cazuri o separare inexistentă până la acest moment. Utilizarea nediferențiată a acestor doi termeni, *acasă* și *casă* (construcție fizică), ajunge pentru unii dintre acești migranți să nu mai fie valabilă.

Laura s-a născut într-o mică localitate de frontieră şi trăieşte în prezent cu familia compusă din trei copii şi soţ în mijlocul oraşului Bruxelles. „Pentru mine acasă mă simt acolo unde m-am născut, la Nădlac (...) Acasă mă simt acasă, unde m-am născut." [Laura[30], 37 de ani, Belgia] Laura nu are planuri de a se reîntoarce în România şi nici nu se gândeşte să achiziţioneze o casă în ţară, în schimb, cu toate acestea, *acasă* rămâne pentru ea locul unde s-a născut, acest termen netraducându-se pentru ea în termeni materiali, ci în unii afectivi.

Cătălina a venit în Belgia urmându-şi soţul după o perioadă de aproape un an în care acesta venea tot la trei săptămâni în ţară. Aceasta se întâmpla în 2012. Însă, chiar şi acum, după mai bine de patru ani, când vorbeşte despre acasă, Cătălina spune că se simte acasă în Braşov, în apartamentul ei de acolo şi la mama ei, în casa părintească.

I: Și unde-i „acasă" pentru tine?

C: Ăăă... complicat! „Acasă" ar fi la mine acasă, dar apartamentul l-am închiriat.

I: Deci la tine acasă stă cineva!

C: Da! Și „acasă" e la mama. Acum am încercat și experiența, ultima oară când am fost în țară, în aprilie am stat la socri, pentru că, fiind botezul nepoțelei, fratele meu, care stă în București, a stat la mama și atunci am stat la socri. Condiții super bune, sunt super de treabă socrii și așa, deci n-avem ce comenta, dar nu mă simțeam acasă. Era un loc străin. Eram în vizită. Sentimentul de casă îl am la mama acasă. Încă! Și acuma vreau să merg în august și o să stau la mama. Au zis socrii: „Mai veniți la noi!" Mhm, dacă-i mama acasă... stau la mama! (râde, n.n.) (...) Și aicea mă simt acasă din punct de vedere al faptului că am totul al meu, nu... acolo până îți faci toate chestiile... Aici ai tot, mașină de spălat, le ai pe ale tale și știi unde sunt. Mobila e a ta, patul e al tău, adică na... dar sentimentul ăla mai profund, de „casă" e în Brașov. [Cătălina, 38 de ani, Belgia]

Deşi aparent oscilează în a se pronunţa unde este *acasă* pentru ea, Cătălina asociază sensul termenului de *acasă* cu locul în care s-a născut şi a crescut, acolo unde încă se întoarce anual.

La fel de ilustrativ în ceea ce priveşte modul în care se transformă perspectivele asupra termenului de *acasă* este şi cazul lui Raul. El a ajuns în Belgia în urmă cu zece ani. Câţiva ani mai târziu prietena de atunci, actuala soţie, l-a urmat. Amândoi lucrează în domeniul IT, fapt ce le-a uşurat găsirea unui job şi adaptarea la noua ţară. De altfel, au ajuns aici tocmai datorită acestei meserii în care amândoi excelează, fiind angajaţii unei mari structuri internaţionale. Deşi văd extrem de clar plusurile şi minusurile statutului de migrant, Raul împreună cu soţia sa s-au decis să mai locuiască o perioadă în Belgia. Călătoresc des în România – practic, la fiecare două-trei luni –, iar anul acesta şi-au achiziţionat un apartament în Braşov, oraşul de unde amândoi au plecat. Raul vorbeşte mereu despre Braşov ca fiind punctul de referinţă pe harta sa afectivă şi consideră că acest oraş rămâne *acasă* pentru el.

Acasă și eu zic că e Brașov. Dar sunt mici părticele care au început să se înfiripe și aici. De exemplu, de aici ne leagă fetița noastră, care s-a născut aici. Deci putem spune că o parte de *acasă* este și în Belgia. Dar, totuși, din punctul meu de vedere Brașovul rămâne componenta principală. Acolo am copilărit, acolo am făcut școala, acolo am făcut facultatea... Deci, pentru mine va rămâne un loc de referință. [Raul, 34 de ani, Belgia]

Un alt caz care reflectă tendinţa de oscilare între *aici* şi *acolo* atunci când vine vorba despre *acasă* este cel al Taniei. Ea a ajuns în Belgia în urmă cu 25 de ani şi este cu partenerul său belgian de mai bine de 9 ani. În timp şi-a sprijinit mai multe rude apropiate să vină şi să se stabilească în Belgia. Deşi a trăit mare parte din viaţa sa în Belgia, practic mai bine de jumătate, atunci când vorbeşte despre *acasă* Tania se simte legată de ambele spaţii, atât de cel belgian, cât şi de cel românesc.

Casa mea este aici și acolo. Casa mea ... Trebuie să spun că ne-am mutat aici acum opt ani. Înainte, când aveam închiriată o casă nu am simțit-o acasă ca aici, poate. Dar acum am venit aici, avem doi copii cu noi, am făcut renovări, așa că mi-am pus sufletul și inima în relația din casă și asta face „puțin mai mult" acasă din aici. Era, de asemenea, timpul ... 25 de ani! Ne cunoaștem de zece ani unul pe celălalt, deci, pas cu pas, aș spune mai puțin „acasă" casei mele în România. Dar mama mea este acolo, sora mea este acolo și copiii sorei mele, fratele meu. E încă acasă, știi? E încă acasă. (...)

[...] Încerc să merg minim 10 zile pe an. Altfel, mi se rupe inima când îmi părăsesc familia. E ceva ... ce nu ... a mers mai puțin ... sentimentul de a fi parte din familia mea acolo. Acolo e casa mea și aici e casa mea. Colegii mei, de exemplu, mă aud spunând uneori „Oh, vreau să mă duc acasă!". Dar eu vreau să spun că vreau să merg acasă în România și atunci ei spun „Du-te acum, ia trenul mai devreme, deci ești cu o oră mai devreme acasă". Și eu le răspund „Nu, de fapt mi-e dor de mama! Vreau să mă duc *acasă*!" (...) Cred că rădăcinile sunt prea adânci!

[Tania, 43, Belgia]

Erika, care se află împreună cu întreaga familie, compusă din cei doi copii şi soţ, în Belgia, de mai bine de 10 ani, are la rândul său o poveste despre *casă/acasă*. Deşi în urmă cu câţiva ani au demarat „proiectul casa" *acasă*, au renunţat la el în urmă cu un an din cauza birocraţiei stufoase şi a înaintării timide spre

materializare. Acum se află aproape de terminarea construcţiei unei case în Belgia – în ciuda faptului că nu s-au decis dacă vor rămâne definitiv în această ţară.

Himmm... Pot să plâng? Grea întrebare... Acasă e acolo unde sunt ai mei. Adică ai mei, familia mea mică, mică, asta. Dar câteodată mă întreb şi eu unde-i acasă? Că e clar că e acolo unde sunt ai mei. Acum e aici. Dar nu pot să zic că-i acasă în apartamentul închiriat din Braşov, din păcate, nu pot să zic „la ai mei” pentru că am plecat de la 14 ani... [Cade pe gânduri n.n.] Deci, acuma chiar azi dimineaţă ne-am trezit şi am zis „ce fain e acasă” [Ea tocmai se întorsese dintr-o vizită în România n.n.]... E casa în care stăm de 4 ani... Chit că ne vom muta în mai puţin de un an şi atunci alta va fi casa noastră. Dar dacă mă întrebi, Belgia e casa ta? Nu! Sub nicio formă! ... Chiar pot să spun că mă simt un pic dezrădăcinată, clar. [Erika, 43 de ani, Belgia]

Fiecare intervievat are propria perspectivă despre *acasă*. Însă chiar şi aşa există o linie care poate fi urmărită în toate discuţiile cu ei şi aceea este dubla apartenenţă la cele două locuri – cel de origine, de *acasă*, şi cel în care trăiesc acum, *noua casă*. În fond, lucrurile se amestecă şi aceşti noi migranţi se deosebesc de cei de odinioară (din primele valuri de migraţie) prin faptul că nu mai sunt dispuşi să-şi pună „viaţa în aşteptare”. Migranţii români spun că sunt *acasă* acolo unde trăiesc în momentul prezent, unde li se află o parte din familie, fapt care însă nu exclude ca în următoarea perioadă de timp să se simtă *acasă* într-un alt context. Această situaţie este creată în mod evident şi de statutul de migrant ce aparţine „valului 4”[31] şi care în mare măsură a migrat fie alături de soţ/soţie/copii, fie şi-a reîntregit familia în primele 6 luni de şedere în ţara-gazdă, situaţie în care s-au aflat 90% dintre intervievaţii noştri.

Da... Deci, am momente când mi se pare aici *acasă*, şi când mi se pare în Braşov. La fel, am citit un citat şi e adevărat după părerea mea, că *acasă* e unde e inima ta, sau aşa ceva. Şi noi cred că aicea putem să spunem pentru moment. Dar şi când suntem în Braşov şi acolo ne simţim *acasă*. E aşa, amestecată situaţia. [Râde] (...) Cred că dacă îţi personalizezi cât de cât şi te simţi bine e acasă şi aici. Bine, îţi lipsesc lucruri de acolo şi prietenii de acolo... [Maria, 40 de ani, Belgia]

Pentru Maria *acasă* reprezintă locul în care trăieşte şi reuşeşte să-şi creeze acest spaţiu intim oriunde, atâta timp cât îi are pe cei apropiaţi alături. De altfel, ea ne-a povestit pe parcursul întâlnirii că a privit toată povestea migraţiei ca pe o „aventură” frumoasă împreună cu soţul şi băiatul ei. Casa în care trăieşte este plină de lucruri aduse din România, pe care le-a combinat şi le-a integrat perfect în spaţiul locuinţei închiriate în Belgia.

La fel ca Maria, Alis se simte acasă în locul unde trăieşte în prezent, în Belgia. Însă în acelaşi timp se simte acasă şi în locul copilăriei, la Craiova, în România. Spune însă că are două case. Ambele femei experimentează o existenţă transnaţională. Indiferent de locaţia în care se află, au acelaşi nivel de trai, acelaşi statut, nu se mai simt legate de o construcţie pe care să o numească *acasă*. Acest fapt se reflectă asupra modului în care îşi reprezintă acest concept, adesea separând termenii de *casă* şi *acasă*.

În principiu, aici e casa noastră, aici e *acasă*. (...) Aici mă simt acasă, bineînţeles mă simt acasă şi-n Craiova. Am *două case*. Pot spune că am două case. (...) Când merg *acasă* primele zile-n Craiova, până mă obişnuiesc, mă simt puţin mai stingheră, dar apoi da, e acasă. Dar, da, pot spune că am două case. Şi într-adevăr, după două săptămâni tânjesc să vin aici. (...) E unde te obişnuieşti. [Alis, 35 de ani, Belgia]

Sau, în final, aşa cum unul dintre intervievaţi spune concis, printr-o singură frază: „*Acasă* e unde e inima. Dacă inima e aici... aici e *acasă*... Dar mai e şi acolo unde sunt părinţii mei.” [Tudor, 37 de ani, Belgia] Asociind termenul de *acasă* cu inima şi cu familia, Tudor nu se mai raportează la niciun loc anume, ci doar la persoanele dragi, la familia apropiată. Pentru el *acasă* reprezintă un concept definit dintr-o perspectivă mai degrabă imaterială, afectivă.

Concluzii

Articolul a încercat să ofere o imagine despre evoluţia reprezentării unui concept ce constituie esenţa construcţiei identităţii unui individ în societatea românească, cel de *casă*. Urmărind modul în care acesta se destructurează şi reconfigurează în procesul de migraţie, materialul de teren a dezvăluit că şi în cazul migranţilor români aparţinând ultimului val de migraţie există o tensiune între termenii de *casă* (construcţie fizică) şi *acasă* (ca spaţiu simbolic încărcat de o conotaţie afectivă).[32]

Luând în considerare analiza materialului empiric, am putut grupa respondenţii noştri în trei categorii, ce reflectă în fond atât tipuri diferite de personalitate, cât şi trasee experienţiale complexe. Cât timp migraţia dinspre România în alte ţări europene a fost o practică a unei anumite categorii sociale (în general cea a muncitorilor necalificaţi), ce adesea se situa la periferia ţării-gazde, rezistenţa la schimbare şi păstrarea atitudinilor tradiţionale au caracterizat populaţia de migranţi. Acest fapt s-a reflectat şi asupra modului în care termenul de *casă*/*acasă* a fost perceput. În schimb, odată cu lărgirea variaţiei populaţiei de migranţi (vârstă, profesie, capital etc.), atât practicile cotidiene, cât şi reprezentările populaţiei au început să cunoască un proces de modelare şi reformulare. În lumina interviurilor, a discuţiilor şi a observaţiilor participative cu românii din Belgia, putem spune că există trei linii mari în care pot fi încadrate reprezentările despre *casă*/*acasă*.

1. Există categoria *nostalgicului*, care își amintește de *acasă* ca fiind locul în care a copilărit, unde se află casa părinților, asociind termenul cu țara de origine, România.

2. Există categoria *raționalului,* care consideră că acasă reprezintă acel loc în care își petrece majoritatea existenței și nu asociază casa cu un spațiu geografic anume.

3. Predominantă este în schimb categoria pe care am numit-o *hibridă*, în care fiecare dintre respondenți (atât cei nostalgici, cât și cei raționali) se plasează într-un fel sau altul; aceea pentru care *acasă* reprezintă o sumă de locuri, de experiențe, de oameni și amintiri. În același timp, pentru această categorie de multe ori termenul de *acasă* se traduce prin persoanele dragi – fie părinți, copii, soți sau prieteni. O sumă de identități hibride și suprapuse, pentru care *casa* posedă mai degrabă o încărcătură afectivă decât una a locului, a spațiului fizic, așa cum este ea adesea reprezentată în mentalul colectiv românesc.

Putem afirma că procesul de migrație reprezintă o forță extraordinară de modelare și remodelare a patternurilor culturale, de construcție, de configurare și (re)configurare a identității. Dacă pentru populația majoritară a României termenul *acasă* reprezintă o construcție statică, asociată unui anumit spațiu, unei anumite familii sau unui anumit neam, teritoriu și o reprezentare fizică (din materiale de construcție, beton, cărămidă etc.), în concepția respondenților acest concept capătă o fluiditate aparte, o sferă mai degrabă imaterială, afectivă și mai puțin fizică. Deși pentru o lungă perioadă de timp și pentru anumite categorii de migranți (în special forța de muncă necalificată) *acasă* a continuat să reprezinte acel spațiu de origine, locul din care au plecat, astăzi lucrurile par a fi mai nuanțate. Migrația românească atinge într-un fel sau altul toate categoriile sociale și astfel au loc schimbări de patternuri. Mare parte dintre românii plecați, deși se simt legați de spațiul de origine, de *casa* părintească, refuză să mai achiziționeze/construiască case în care sunt din ce în ce mai conștienți că nu vor locui vreodată.

Acasă devine pentru ei un spațiu afectiv, simbolic, departe de ceea ce reprezintă încă pentru o mare parte a societății românești. *Acasă* devine un spațiu imaterial. *Casa* (ca și construcție materială), în reprezentarea celor migrați în Belgia, se desprinde încet-încet de imaginea a ceea ce a reprezentat cândva pentru societatea românească, devenind un loc fluid, construit și reconstruit adesea în contextele noi de trai, pe coordonatele altor dimensiuni decât cele fizice (culturale, afective etc.).

Acknowledgment

Această lucrare a fost posibilă prin finanțarea Autorității Naționale pentru Cercetare Științifică și Inovație, CNCS-UEFISCDI, numărul proiectului PN-II-RU-TE-2014-4-2087". Titlul proiectului: Confruntarea diferenței prin practicile familiilor transnaționale [http://transnationalfamilies.ro/].

Note:

1. Cercetător postdoctoral Centrul de Studiere a Populației, Universitatea "Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca.
2. Iulia-Elena Hossu, *Studiul relațiilor de înrudire. Căsătoria - atitudini, practici și dinamici*, Teză de doctorat susținută în 2010, coordonator științific Ion Cuceu, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.
3. Pentru discuția legată de migranți înalt calificați vezi cazul Poloniei (Janusz Hryniewicz; Bohdan Jałowiecki; Agnieszka Mync, *The Brain Drain from Sciences and Universities in Poland 1994-1996*) și al României *(Al patrulea val: migrația creierelor pe ruta România-Occident [The Forth Wave: the Brain Drain on the Route Romania-Western Countries*] Alexe, Iris; Ulrich, Louis; Stănciugelu, Ştefan; Mihăila, Viorel; Bojincă, Marian). care, deși vorbesc despre migrația „halatelor albe" (a medicilor din România), termenul poate fi extins şi la alte categorii de specialişti (informaticieni, ingineri etc.).
4. Heidi Armbruster, *Homes in crisis: Syrian orthodox christians in Turkey and Germany*, în Al-Ali, Nadje; Koser, Khalid (eds.): *New Approaches to Migration? Transnational Communities and the Transformation of Home.* Londra, Routledge, 2002, pp.17-33, p. 17.
5. Shelley Mallett, *Understanding home: a critical review of the literature*, în *The Sociological Review* 52 (1), 2004, pp. 62-89, p. 84, articol disponibil la adresa w, accesat la 1 iulie 2017. [„Briefly, how home is and has been defined at any given time depends upon 'specification of locus and extent' and the broader historical and social context."]
6. Al-Ali Nadje; Khalid Koser (eds.), *New Approaches to Migration? Transnational Communities and the Transformation of Home.* Londra, Routledge, 2002; Violetta Parutis, „Home" for Now or „Home" for Good?: East European Migrants' Experiences of Accommodation in London. *Home Cultures* 8(3), 2011, pp. 265-296; Katie Walsh; Lena Näre (eds.), *Transnational Migration and Home in Older Age.* Routledge, Routledge research in transnationalism, 33, 2016.
7. Simion Florea-Marian 1995; Elena Niculiță-Voronca 1998; Ion Ghinoiu 2002; Ion Taloş 2001.
8. Henri H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmaşe româneşti.* Bucureşti, Editura Academiei, 1959, vol. II.
9. Susan Gal; Gail Kligman, *The Politics of Gender After Socialism: A Comparative Historical Essay*. Princeton Princeton, University Press, 2000.
10. Violetta Parutis, *Op. cit.*

11. *Ibidem*, p., 271.
12. Julie Vullnetari, *"Home to Go". Albanian Older Parents in Transnational Social Fields*, în *Transnational Migration and Home in Older Age*, 2016, Katie Walsh; Lena Näre (editori), UK, Routledge, Routledge research in transnationalism, 33, pp. 38-49.
13. Pentru o mai bună ilustrare există un extraordinar film de comedie românesc intitulat *Buletin de București*, în regia lui Virgil Calotescu, 1983, în care, pentru a rămâne în București, o tânără absolventă de facultate se căsătorește de formă cu un taximetrist ce se dovedește în final a fi medic veterinar. Filmul prezintă o situație frecvent întâlnită în perioada socialistă în România.
O continuare a acestei practici o putem găsi azi în strategiile pe care românii le adoptă pentru a deveni cetățeni ai unor state non-europene, precum SUA.
14. Grigore Ureche: *Letopisețul Țării Moldovei*. Ediția P.P. Panaitescu: București 1955, p. 237. Lucrarea este elaborată între anii 1642-1657, reprezentând una dintre cele mai importante surse documentare în istoria României.
15. Vasile Scurtu, *Termenii de înrudire în limba română*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1966, pp. 302-303.
16. Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române,* București, Editura Saeculum, 2009.
17.Recensământul populației 2002, Raport Vol. III la http://www.insse.ro/cms/files/RPL2002INS/index3.htm.
18. Institutul Național de Statistică.
19. Recensământul populației 2002, Raport Vol. III la http://www.insse.ro/cms/files/RPL2002INS/index3.htm.
20. Dumitru Sandu (ed), *Locuirea temporară în străinătate. Migrația economică a românilor: 1990-2006*, București, Fundația pentru o Societate Deschisă, 2006, p. 18, articol disponibil la adresa web http://www.fundatia.ro/sites/default/files/Locuirea%20temporara%20in%20strainatate.pdf, accesat la 20 ianuarie 2017.
21. Iris Alexe; Louis Ulrich; Ștefan Stănciugelu; Viorel Mihăila; Marian Bojincă, *Al patrulea val: migrația creierelor pe ruta România-Occident (The Fourth Wave: the Brain Drain on the Route Romania-Western Countries)*, București, Fundația Soros România, 2011, p. 86. Publicat ca parte a programului Migrație și Dezvoltare, text disponibil la adresa webhttp://www.fundatia.ro/sites/default/files/Al%20patrulea%20val.pdf , accesat la 1 februarie 2017.
22. *Ibidem.*
23. *Ibidem*, p. 87.
24. Ruba Salih, *Shifting Meanings of Home: Consumption and Identity in Moroccan Women's Transnational Practices between Italy and Morocco*, în Nadje Al-Ali; Khalid Koser (editori), *New Approaches to Migration. Transnational Communities and the Transformation of Home, Londra,* Routledge, 2002, pp. 51-67, p. 61.
25. Remus Anghel Gabriel, *Romanians in Western Europe. Migration, Status Dilemmas, and Transnationalism Connections,* USA, Lexington Books, 2013, pp. 163-169.
26. *Ibidem*, p. 164.
27. Detalii și materiale despre acest proiect pot fi consultate aici: [http://mandriesibeton.ro/].
28. Ioana Călinescu, *Mândrie și beton. Povestea de succes a celor plecați la muncă în străinătate. http://mandriesibeton.ro/povestea.php* accesat în 4 august 2016.
29. Lena Näre, *Home and Family. Narratives of Home Among Ageing Gujaratis in the UK*, în Katie Walsh; Lena Näre (editori), *Transnational Migration and Home in Older Age*. Londra, Routledge 33, 2016, pp. 50-60, p. 50.
30. În acest studiu am utilizat pseudonime din motive ce țin de confidențialitate.
31. Alexe et al. 2011, *Op. cit.*, p. 88.
32. Despre această tensiune, definire și reconstrucție a termenului de *acasă* în diferite contexte de migrație vezi Nadje Al-Ali; Khalid Koser (editori), *Transnational Communities and the Transformation of Home.* Londra, Routledge, UK, 2002.

Bibliography:

Anghel, Gabriel Remus. *Romanians in Western Europe. Migration, Status Dilemmas, and Transnationalism Connections.* USA, Lexington Books, 2013.

Armbruster, Heidi. "Homes in crisis: Syrian orthodox christians in Turkey and Germany", în Al-Ali, Nadje; Koser, Khalid (editori), *New Approaches to Migration? Transnational Communities and the Transformation of Home.* Routledge: London, UK 2002, pp.17-33.

Ciorănescu, Alexandru. *Dicționarul etimologic al limbii române*/The Etymological Dictionary of the Romanian Language. București, Saeculum 2009.

Ducu, Viorela; Hossu, Iulia. "Bi-national Couples with a Romanian Partner in the European Context", în Viorela, Ducu; Áron Telegdi-Csetri (editori). *Managing Difference in Eastern-European Transnational Families*. Frankfurt, Peter Lang, 2016, pp. 131-148.

Gal, Susan; Kligman, Gail. *The Politics of Gender After Socialism: A Comparative Historical Essay*. Princeton, Princeton University Press, 2000.

Ghinoiu, Ion. *Sărbători și obiceiuri românești*/Romanian Feasts and Customs. București, Editura Elion, 2002.

Hall, Stuart. "Old and New Identities, Old and New Ethnicities", în Anthony D. King (ed.). *Culture, Globalization, and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity.* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, pp. 41-68.

Janusz, Hryniewicz; Bohdan Jałowiecki; Agnieszka, Mync (red.). *The brain drain from sciences and universities in Poland 1994-1996.* Seria: Regional and local studies, nr 12. University of Warsaw, European Institution for Regional and Local Development, Warszawas 1997. Articol accesibil la

adresa web *http://www.euroreg.uw.edu.pl/dane/web_euroreg_publications_files/3949/55._the_brain_drain_from_sciences_and_universities_in_poland_1994-1996.pdf*.

Mallett, Shelley. ”Understanding home: a critical review of the literature”. *The Sociological Review* 52 (1), 2004, pp. 62-89. Articol accesibil la adresa web http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-954X.2004.00442.x/full.

Marian, Simion Florea. *Trilogia vieții*. Nașterea la români. Nunta la români. Înmormântarea la români/The Trilogy of Life. Birth for Romanians. Wedding for Romanians. Funeral for Romanians. București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995.

Mihăilescu, Vintilă. Familie, case şi migraţiune/Family, Home, and Migration. *Sinteza*, 25.12.2015. Articol accesibil la adresa web http://revistasinteza.ro/familie-case-si-migratie/, accesat la 25 septembrie 2016.

Nadje, Al-Ali; Koser, Khalid (editori). *New Approaches to Migration? Transnational Communities and the Transformation of Home.* Londra, Routledge, 2002. (Routledge research in transnationalism).

Niculiță-Voronca, Elena. *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*/The Customs and Beliefs of the Romanian People Gathered and Placed in Mythological Order. Iași, Editura Polirom, vol. I-II, 1998.

Näre, Lena. ”Home and Family. Narratives of Home Among Ageing Gujaratis in the UK”, în Walsh, Katie; Näre, Lena (editori). *Transnational Migration and Home in Older Age*. Routledge, Routledge research in transnationalism, 33, 2016, pp. 50-60.

Parutis, Violetta.”Home” for Now or „Home” for Good?: East European Migrants’ Experiences of Accommodation in London. *Home Cultures* 8(3), 2011, pp. 265-296.

Salih, Ruba. ”Shifting Meanings of Home: Consumption and Identity in Moroccan Women's Transnational Practices between Italy and Morocco.” In: Al-Ali, Nadje / Koser, Khalid (eds.): *New Approaches to Migration. Transnational Communities and the Transformation of Home.* London, Routledge, 2002, pp. 51-67. (Routledge Research in Transnationalism).

Scurtu, Vasile. *Termenii de înrudire în limba română*/The Terms of Kindred in Romanian. București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1966.

Stahl, H. Henri. *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*/Contributions to the Study of Romanian Villages. Bucureşti, Editura Academiei, 1959, vol. II.

Șerban, Monica; Grigoraș, Vlad. ”Dogenii din Teleorman în țară și în străinătate. Un studiu asupra migrației circulatorii în Spania”/The Dogeni from Teleorman – across the Country and Abroad. A Study upon Circulatory Migration in Spain. *Sociologie Românească* (New Series), 2000 (2), pp. 31-55.

Taloș, Ion. *Gândirea magico-religioasă la români*/The magical-religious thinking of the Romanians. București, Editura Enciclopedică. 2001.

Ureche, Grigore. *Letopisețul Țării Moldovei*/The Chronicle of Moldavia. București, ediția P.P. Panaitescu, Editura de stat pentru Literatură și Artă, 1955.

Vullnetari, Julie. ” *Home to Go”. Albanian Older Parents in Transnational Social Fields*, în *Transnational Migration and Home in Older Age*, Walsh, Katie; Näre, Lena (editori). Routledge, Routledge research in transnationalism, 33, 2016, pp. 38-49.

Walsh, Katie; Näre, Lena (editori). *Transnational Migration and Home in Older Age.* Routledge, Routledge research in transnationalism, 33, 2016.

Walsh, Katie. ”British Expatriate Belongings: Mobile Homes and Transnational Homing”. *Home Cultures*, 3 (2), 2006, pp. 123-144.

Rapoarte, manuscrise, statistici:

Alexe, Iris; Ulrich, Louis; Stănciugelu, Ștefan; Mihăila, Viorel; Bojincă, Marian.

Al patrulea val: migrația creierelor pe ruta România-Occident/The Forth Wave: the Brain Drain on the Route Romania-Western Countries. București, Fundației Soros România, 2011. Publicație realizată în cadrul Programului „Migrație și Dezvoltare”. Text accesibil la adresa web http://www.fundatia.ro/sites/default/files/Al%20patrulea%20val.pdf.

Eurostat Statistics Explained, Housing Statistics, accesibil la adresa web http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Housing_statistics

Hossu, Iulia-Elena. *Studiul relațiilor de înrudire. Căsătoria - atitudini, practici și dinamici/The Study of Kindred Relations. The Marriage - attitudes, practices and dynamics*, Teză de doctorat susținută în 2010, coordonator științific Ion Cuceu, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

Sandu, D. (coord.). *Locuirea temporară în străinătate. Migrația economică a românilor: 1990-*2006/Temporary living abroad. The economic migration of the Romanians: 1990-2006. București, Fundația pentru o Societate Deschisă, 2006. Text accesibil la adresa web http://www.fundatia.ro/sites/default/files/Locuirea%20temporara%20in%20strainatate.pdf

Dragoste și diferențe în cuplurile globale

Viorela DUCU

Universitatea „Babeș Bolyai", Cluj, Centrul pentru studierea populației
„Babeș Bolyai" University of Cluj, Centre for Population Studies
Personal e-mail: viorela.ducu@transnationalfamilies.ro

Love and Differences in Global Couples

In this article, we have analyzed comparatively 6 mixed couples (2 from Great Britain, 2 from Belgium and 2 from Romania), in order to follow the way they manage to express themselves in various contexts. In order to reflect the diversity in these couples, we have highlighted the following aspects: the way they have been formed; the communication strategies used within the couples; the role played by religion in the life of these couples; and, of course, the relation of relevant external persons towards the partners from the couples.

Keywords: dynamics of population, couples, mixed couples, transnational

Dragoste și diferențe în cuplurile globale[1]

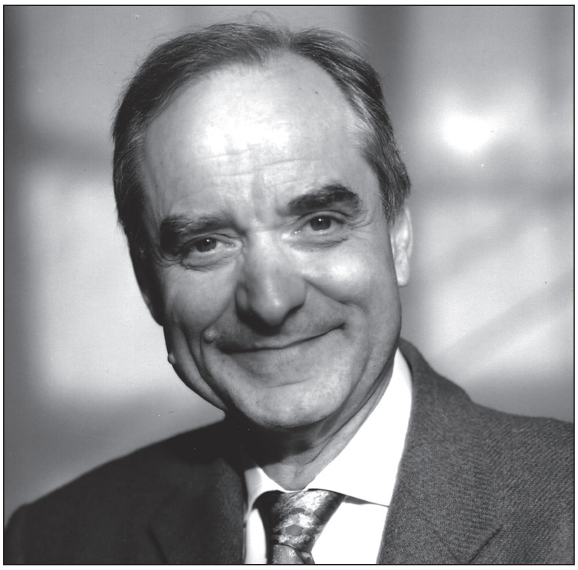
Cuplurile mixte alcătuite din parteneri migranți reprezintă unele dintre cele mai prolifice și expresive forme de analiză a familiilor globale, după cum menționează și Beck (2012:9), căci permit evidențierea lumilor multiple între care aceștia se perindă și trăiesc. Aceste cupluri resimt o nevoie crescândă de a „fi văzute"/percepute drept funcționale (Finch, 2007, 2008), atât datorită caracterului mixt al acestora (Haynes și Dermott, 2011), cât și datorită faptului că cel puțin un membru se confruntă, la un moment dat, cu postura „migrantului" în țara în care cuplul locuiește, ceea ce creează nevoia de a performa, nevoia de a arăta celorlalți că acesta sau aceasta reprezintă un membru „valoros" al familiei (Ducu, 2013; Seymour și Walsh, 2013). Prin urmare, aceste cupluri negociază/vizibilizează practicile familiale care le permit expunerea punctelor de diferență în raport cu celelalte cupluri din aranjamentul social în care trăiesc (Morgan, 2011 a, b).

Fluxul populațional dinspre țările est-europene către Europa de Vest este asociat, în cadrul studiilor socio-antropologice asupra familiilor transnaționale, cu migrația forței de muncă necalificată, iar cuplurile mixte analizate din punctul de vedere al naționalităților partenerilor sunt puternic subreprezentate în aceste studii (Ducu și Hossu, 2016). De asemenea, cercetările asupra familiilor transnaționale asociate cu forța de muncă calificată, în mod particular în context intraeuropean (migrație în interiorul statelor UE) este relativ săracă în raport cu amplitudinea fenomenului. Cu toate acestea, pot fi reperate o serie de studii ce se centrează în mod particular pe cuplurile binaționale (Gaspar, 2008, 2009, 2010, 2012; Brahic, 2013). Cu toate că în ultimii ani a fost produsă tot mai multă literatură de specialitate vizând viața familiilor transnaționale în țările lor de origine din Europa de Est, puține studii s-au centrat pe modul în care cuplurile mixte trăiesc în aceste spații (Sowa-Behtane, 2016; Kovács, 2016).

Această lucrare își propune să surprindă modul în care acest tip de cupluri globale, alcătuite și din parteneri români, se afișează în varii contexte.

1. Protagoniștii

Marea Britanie
Virginia și Alexander (România, Marea Britanie,



Sursă foto: https://cnes.fr/fr/andre-brahic-un-planetologue-atypique

23 de ani) – interviu de cuplu;

Cristi și Petra (România, Cehia, 3 ani) – interviu de cuplu.

Belgia

Tudor și Stanka (România, Bulgaria/Statele Unite, 1 an) – interviu de cuplu;

Gabi și Edin (România, Belgia, 9 ani) – interviu de cuplu.

România

Elena și Garry (România, Marea Britanie, 4 ani) – interviu de cuplu;

Adela și Jeremy (România, Luxemburg, 4 ani) – interviu de cuplu.

Partenerul român, a cărui biografie o urmărim, constituie criteriul de diferențiere în cadrul acestor cupluri sau, mai specific, urmărim statutul profesional al acestuia în momentul formării cuplului. Așadar, avem două cupluri în care partenerul îl reprezintă un migrant ce realizează o muncă necalificată în Marea Britanie, două cupluri în care partenerul român realizează *job-uri* ce necesită competențe înalte în Belgia; în România avem un cuplu format dintr-un partener ce realizează muncă necalificată și un cuplu în care partenerul român realizează o muncă înalt calificată. Trebuie să menționăm că aceste diferențe sunt stipulate doar pentru a ne permite realizarea unei clasificări. Un alt criteriu relevant, pornind de la care am selectat aceste cupluri pentru prezenta analiză, îl constituie *motivul pentru care cuplul transnațional s-a format*[2]*:* iubirea (Gaspar, 2012).

Pe de o parte, ne propunem să prezentăm povestea a două tipuri de familii care s-au constituit/format în Europa de Vest. Prima categorie este reprezentată de cuplurile din care fac parte două femei românce ce au părăsit țara de destinație în perioada primului val de migrație, imediat după revoluția din 1989 și care s-au căsătorit cu cetățeni ai țărilor de destinație: Virginia și Alexander în Marea Britanie, respectiv Gabi și Edin în Belgia. Aceste două cupluri portretizează maniera clasică în care cuplurile mixte se formează, în care „noul venit" se căsătorește cu „nativul", devenind cetățean al țării de destinație și fiind astfel asimilat de către societatea majoritară. A doua categorie include români ce au părăsit țara după 2007, deci după aderarea României la Uniunea Europeana și care formează un cuplu binațional într-o țară europeană, cu un partener care nu este cetățean al țării în care cuplul își trăiește viața. În mod deliberat am ales cupluri formate din est-europeni, cu toate că am întâlnit la fel de frecvent și cupluri formate pe o altă structură (ex. dintr-un cetățean român și persoane vest-europene nonrezidente) care au ales să locuiască fie în Marea Britanie, fie în Belgia. Scopul acestei selecții este acela de a ilustra diversitatea combinațiilor existente, prima categorie nefiind reprezentată în cadrul acestei lucrări, cu toate cu după 1989 s-au format numeroase cupluri mixte în țările învecinate, datorită migrației spre vest a Românilor (de exemplu, în Ungaria).

Pe de altă parte, acest articol urmărește să prezinte povestea de viață a două cupluri mixte, care au decis, la un moment dat, să petreacă o parte a vieții lor în România. Primul tip cuprinde cupluri tinere, aflate la început de relație și care au decis să locuiască în România; al doilea tip include cupluri apropiate de/aflate la vârsta pensionării și care, după ce au locuit și au lucrat în străinătate, aleg să se stabilească în România. Cuplul format din Adela și Jeremy este reprezentativ pentru prima categorie, alegând să se stabilească în Cluj, iar ilustrativ pentru a doua categorie este cuplul format din Elena și Garry, care în prezent locuiesc în

Timișoara.

În secțiunea următoare voi prezenta modul în care cuplul s-a format (în Marea Britanie, Belgia sau România), strategiile lor de comunicare, rolul pe care religia îl joacă în viața lor de cuplu și, nu în ultimul rând, voi analiza și atitudinea familiilor lor vis-à-vis de decizia acestora de a forma un cuplu.

2. Constituirea cuplurilor

Edin, de profesie lingvist, este singurul protagonist care nu are un parcurs de migrație, cu toate că a călătorit intens, atât înainte cât și după începerea relației cu Gabi. Alexander, ca și căpitan de vapor oceanic, a petrecut și el perioade mari de timp pe vas înainte de retragerea din activitate și stabilirea în Marea Britanie.

Virginia a încercat să plece din România în perioada comunistă, cerând azil politic, după ce a trecut granița în mod ilegal. Aceasta a fost însă prinsă de autorități și arestată. Imediat după Revoluția din Decembrie 1989, Virginia va părăsi țara împreună cu copilul ei. Aceasta a muncit fără acte în mai multe țări, realizând numeroase *job-uri* necalificate. În perioada în care a locuit în Irlanda l-a cunoscut pe Alexander, cu care va forma un cuplu. Preț de câțiva ani, cei doi au avut o relație transnațională, dat fiind specificul muncii pe care o desfășura Alexander, acestuia fiindu-i solicitat să călătorească frecvent. Ulterior, când Alexander a ieșit la pensie, cei doi s-au căsătorit și s-au mutat în Marea Britanie.

Gabi a decis să părăsească România în adolescență pentru a studia în Belgia. În perioada în care Gabi lucra ca inspector pentru evaluarea actului educativ în Belgia, îl cunoaște pe Edin, cu care va forma un cuplu.

Cu toate că ambele femei migrante din România locuiesc alături de partenerii lor în țara de destinație, putem spune că doar în cazul Virginiei putem vorbi despre un mariaj al partenerului migrant cu un rezident al țării de destinație pentru motive ce țin mai degrabă de securitatea economică (Gaspar, 2008). Edin și Gabi dețin ambii *job-uri* înalt calificate. Gabi s-ar putea încadra cu ușurință în categoria celor ce pot migra fără piedici în baza pregătirii profesionale pe care o posedă, doar că povestea lor de dragoste a început cu mult înainte ca România să adere la Uniunea Europeană. Așadar, chiar dacă cele trei țări (Marea Britanie – pentru puțin timp, dată fiind instituirea Brexit-ului, Belgia și România) sunt țări-membre ale Uniunii Europene la momentul actual al cercetării, aceste cupluri nu pot fi categorizate drept mariaje europene binaționale, de vreme ce această categorie include numai acele cupluri în care partenerii făceau parte din țări ale Uniunii Europene în momentul mariajului (Koelet and de Valk 2013:4). Cele două cupluri incluse în analiză sunt mai degrabă cupluri binaționale (Brahic, 2013).

Continuând să ne prezentăm „protagoniștii" studiului, ajungem la Jeremy și la Garry. Jeremy, actualmente cercetător, a ajuns în Luxemburg dorindu-și să studieze acolo. Garry a fost cadru al forței de poliție londoneze și a decis să se stabilească în România după momentul pensionării. Atât Jeremy cât și Garry fac parte din așa-numiții „free movers" (Favell, 2008, 2013): persoane care nu migrează ca urmare a nevoilor pecuniare, căci sunt stabile și independente din punct de vedere financiar, și care nu se autopercep sau autoetichetează drept „migranți".

Stanka, originară din Bulgaria, și-a părăsit țara natală când a împlinit șaisprezece ani. Ea a studiat în diferite părți ale lumii și obținuse deja viza americană în momentul în care l-a cunoscut pe Tudor, în cadrul unei sesiuni de cercetare în Belgia. Adela este de asemenea cercetător, studiind în străinătate pentru câtva timp. Împreună cu partenerii lor (Tudor, respectiv Jeremy), cele două formează cupluri europene binaționale compuse din „free movers" (Gaspar, 2010; Brahic, 2013), categorie definită în paragraful anterior.

Ajungem astfel la Cristi, care și-a început parcursul de migrație ca simplu muncitor, după deschiderea pieței europene a forței de muncă pentru români. Acesta a avansat profesional rapid și, în numai doi ani, a devenit un angajat esențial al metroului londonez. A cunoscut-o pe Petra *on-line*, prin intermediul unui *site* matrimonial. Petra s-a mutat în Londra pentru a forma un cuplu alături de Cristi; aceasta nu a lucrat niciodată în Marea Britanie.

Elena s-a mutat în străinătate pentru a lucra ca îngrijitoare pentru persoane infirme/bolnave în Italia, iar după ce a început relația de cuplu cu Garry, s-a mutat în Marea Britanie unde s-a întreținut prin a avea grijă de copii (bonă). Relația ei cu Garry ar putea fi descrisă ca una bazată pe interes și fundamentată mai degrabă pe câștiguri de ordin material (Gaspar, 2008). Mai mult decât atât, după cum Garry ne va spune, și relația lui cu Elena comportă un mare câștig financiar: cu banii obținuți pentru casa pe care au vândut-o în Londra și cu pensia lui, cei doi își pot permite o viață de mare calitate în România, fără a mai fi necesar ca unul dintre ei să lucreze. Garry a decis să se înceapă o viață nouă după pensionare în România cu mult înainte de a o fi cunoscut pe Elena. Pentru a-și duce la îndeplinire planul unei noi vieți în România, a lansat un anunț că ar vrea să primească lecții de limba română, iar sora Elenei, care locuia deja în Marea Britanie, s-a oferit să îl ajute în acest demers. Străduindu-se să învețe limba română și cu planul pensionării în România în minte, Garry a cunoscut-o pe Elena și astfel putem spune că relația lor de cuplu comportă un câștig economic mutual:

Nu avem nevoie să muncim, iar acesta este doar un aspect... costurile de a trăi în România sunt mult mai mici comparativ cu Londra. În plus, îmi place să vizitez locuri diferite, îmi place să fac mereu ceva diferit și așa

am oportunitatea unei vieți mai bune, în sensul că... pensia mea acoperă costurile traiului pentru amândoi... Și am vândut casa din Londra și am cumpărat o casă și avem și un apartament (Garry, România)

3. Strategii de comunicare

Practicile lingvistice (Morgan 2011 a, b) utilizate de către cuplurile mixte sunt definitorii pentru funcționarea acestora, contrar situației în care se află cuplurile mononaționale, în care nu există miza negocierii limbii în care cei doi comunică și se exprimă. Sofia Gaspar (2009, 2010) menționează trei tipuri de strategii de viață ale acestor tipuri de cuplu, în funcție de modul în care se selectează limba sau limbile utilizate în cadrul familiei transnaționale: *asimilare* – desemnând situația în care se utilizează o singură limbă; *strategia binațională* – când limbile naționale ale ambilor parteneri sunt utilizate, respectiv o *strategie peripatetică*, ce se traduce ca situația în care se utilizează mai multe limbi în cadrul aceleiași familii.

De exemplu, atât Virginia cât și Gabi vorbesc fluent limba maternă a partenerului lor sau a țării în care locuiesc. Astfel, Virginia și Alexander vorbesc limba engleză în Marea Britanie, iar Gabi și Edin vorbesc flamanda în Belgia, așadar putem spune că cele două cupluri utilizează mai degrabă o strategie lingvistică de tip asimilaționist în relația lor de cuplu (Gaspar, 2009, 2010). La polul diametral-opus avem cuplul format din Adela și Jeremy, care realizează o combinație între toate aceste trei strategii, în diferite grade de intensitate, în funcție de contextul în care trăiesc pentru moment, în România sau Luxemburg.

A: Da, bine... din când în când mai ziceam: hai să vorbim în germană sau hai să vorbim în franceză, ca eu să îmi îmbunătățesc, mă rog, vocabularul, să zicem. Dar nu ajungem niciodată să ... nu durează mult.

J: Bine, A. acum se plânge că zice niște lucruri care nu ar trebui să le zică, că eu greșesc tot timpul și se supără pe mine.

A: Nu, sunt anumite cuvinte, să zicem, pe care J. le folosește într-un anumit mod și mie mi se pare aiurea să-l corectez ... în română, pentru o chestie minoră. Și apoi, acel lucru minor care se repetă și se repetă, îl preiau și eu și-l folosesc! Și vorbim păsărească de-a noastră, așa, un fel de limbă familiară. Familială! (se corectează, n.n.) În care nu mai seamănă cu ce vorbesc cei de afară.

J: A „meldui", de exemplu (n.n.)

A: A „meldui", da? Pentru „a înscrie". Cuvântul este „anmelden" (în germană, n.n.), dar nimeni nu zice <<du-te și te înscrie, du-te și îți depune dosarul nu știu unde>>, ci „anmelduiește-te". Și da, bine, numa noi putem să folosim, numa noi între noi (Adela și Jeremy, România).

Într-un alt studiu, în care analiza se centrează asupra cuplurilor binaționale în care unul dintre parteneri este român, care locuiește în străinătate (Ducu și Hossu, 2016), am observat tendința cuplurilor recent formate de a utiliza o așa-numită strategie a neutralității, pledându-se pentru utilizarea unei limbi neutre, alta decât limbile materne ale persoanelor ce formează cuplul. Cercetarea noastră a relevat că această strategie este aplicată de cele mai multe cupluri binaționale, recent formate, din cadrul Uniunii Europene. Pentru a ilustra această strategie, devine relevant să descriem modul în care au decurs primele luni ale relației dintre Petra și Cristi. Inițial, cei doi au comunicat în mediul virtual doar în engleză. La un moment dat, Petra a acceptat să îl viziteze pe Cristi în Londra pentru câteva zile, tocmai pentru a verifica dacă ar putea trăi alături de acesta în Marea Britanie. Întâlnirea celor doi a adus mult mai multe surprize decât ne-am aștepta de la întâlnirea a doi oameni care s-au cunoscut în mediul *on-line*, căci Petra nu vorbea nici limba engleză și, în mod evident, nici română, iar Cristi nu cunoștea deloc limba cehă. Comunicarea *on-line* a fost mediată prin *Google Translate* – o aplicație care, de asemenea, a salvat și primele luni în care cei doi au început să locuiască împreună, însă de această dată cei doi au utilizat și o aplicație de *iPhone*, care traducea în mod automat din engleză în cehă și viceversa, pe măsură ce Cristi și Petra vorbeau. Încet, Petra a început să învețe limba engleză.

Cu toate că pare natural pentru un cuplu, indiferent de naționalitatea partenerilor, să vorbească engleză în momentul în care locuiesc în Marea Britanie, am întâlnit aceeași strategie a neutralității lingvistice și în cazul lui Tudor și al Stankăi, un cuplu ce locuiește în Belgia, situație explicabilă prin faptul că această strategie conferă partenerilor o egalitate de forțe în cadrul relației (Ducu, și Hossu 2016).

T: Ea înțelege limba română foarte bine, pentru că ea se descurcă excelent cu limbile. Și ea știe deja spaniolă, deci îi este ușor să învețe româna. Și vorbește un pic de română, dar nu vrea să facă asta, căci eu sunt prea leneș ca să învăț bulgară și atunci nici ea nu vrea să vorbească românește, căci nici eu nu vorbesc limba ei.

S: Dar în engleza pe care noi o vorbim... introducem multe cuvinte care sunt similare în cele două limbi. Am descoperit deja vreo... cincizeci de cuvinte care sunt la fel. Așa ca doar le substituim pe acelea (Tudor și Stanka, Belgia).

Chiar și în România, Elena și Garry utilizează strategia neutralității lingvistice: pentru ei, limba dominantă în cei patru ani de relație de până acum a fost italiana, dar așa cum chiar Elena și Garry ilustrează într-o manieră plastică, cei doi sunt pregătiți să treacă la o strategie binațională. Prin urmare, atât ea cât și Garry dau curs unui proces intensiv de învățare: Elena învață limba engleză, iar Garry româna.

G: La început, da, vorbeam în italiană. Acum eu vorbesc mai mult în engleză cu E., ca E. să învețe

engleza. (...) (în română, n.n.): Sunt începător cu limba româneasca (râde, n.n.).

E: Noi am făcut în casă… avem așa, o limbă mixtă. Câteodată vorbim două cuvinte în italiană, două cuvinte în engleză, două în românește, multă lume zice „Băi, ce complicat!", de multe ori el îmi vorbește în română, eu îi răspund în italiană, eu încerc să i le spun pe românește și mai uit cuvântul. (...) De aceea avem limba italiană - între noi lucrează ca un buffer și nu are nici o legătură cu noi doi. El e englez, eu sunt romăncă, trăim în România și vorbim în italiana, așa că ne-am gândit să renunțăm complet la ea ... (Elena și Garry, România).

Prin urmare, în ceea ce privește cele patru strategii de comunicare utilizate în interiorul cuplurilor mixte, putem aprecia că acestea variază în funcție de contextul în care cuplul trăiește, dar și în funcție de modul în care evoluează însăși relația de cuplu. O altă situație în care se reevaluează și se renegociază practicile lingvistice utilizate în interiorul cuplului o constituie apariția unui copil. Spre exemplu, Virginia îi vorbește în engleză lui Alexander, dar folosește limba română atunci când se adresează copiilor (cuplul are doi copii: unul din mariajul anterior al Virginiei, din perioada în care aceasta locuia în România și un alt copil, rezultat din mariajul celor doi). Alexander vorbește în engleză cu toți membrii familiei și nu a considerat necesar să învețe limba română. Situația devine chiar mai complicată atunci când partenerii nu vorbesc limbile materne ale fiecăruia și, în aceste cazuri, copiii vor fi poligloți/vor vorbi cel puțin trei limbi, de la început.

Îi vorbesc în românește, dar în diferite situații. Planul nostru sună cam așa: eu îi voi vorbi în românește doar când sunt singur cu ea. Ea (soția, n.n.) o să îi vorbească în cehă doar când e ea singură cu cea mică și vom vorbi amândoi în engleză când suntem împreună, căci miza nu este să o învățăm limbile propriu-zise, ceea ce nu ar fi dificil, ci să o facem să îți vorbească în limba pe care tu o soliciți (Cristi, Marea Britanie).

Prin urmare, chiar dacă cuplul utilizează o anumită strategie – cea asimilaționistă sau una neutră, ca în cazul cuplurilor selectate pentru analiza actuală – se generează noi și noi maniere de a comunica în cadrul familiei. Până într-un punct, am putea aprecia că este pusă în lucru o strategie peripatetică (Gaspar 2009, 2010), dar nu la fel de clar ca în cazul Adelei și al lui Jeremy, unde ambii parteneri vorbesc, mai mult sau mai puțin, toate limbile întrebuințate în cadrul familiei. Aici avem mai degrabă de a face cu utilizarea unor limbi care rămân necunoscute pentru anumiți membri ai familiei – vezi cazul lui Alexandru, care nu a învățat română după douăzeci și trei de ani.

Copiii care cresc în familii binaționale au acces la lumi multiple și aparțin unei familii globale (Beck, 2012), devenind astfel actori noi și unitățide cercetare în context european (Telegdi Csetri, Ducu, 2016).

4. Religia

Un moment ce ocazionează negocieri speciale în viața cuplurilor mixte o constituie alegerea religiei pentru ceremoniile matrimoniale și pentru botezul copiilor (Arweck, E. și Nesbitt, E., 2010). Putem aprecia că, similar situației familiilor etnice mixte din Transilvania (Brubaker et al. 2006, Ducu 2016), și pentru cuplurile transnațioanle, diferențele dintre partenerii cuplului devin manifeste, sub presiunea familiei extinse și, în mod special, în momentele-cheie ale vieții de cuplu. După cum veți putea observa în istoriile de viață ale cuplurilor noastre, luarea unei decizii în ceea ce privește religia nu este una facilă, cu atât mai mult cu cât familia celor doi plusează cu propriile așteptări. Spre exemplu, Adela așteaptă de la mama ei, care este ortodoxă practicantă, să încerce să le impună religia ei, în mod special în ceea ce privește socializarea religioasă a posibililor nepoți.

A: Ne-am gândit la asta, dar e o problemă spinoasă! (râde, n.n.)

J: Mama lui A. este foarte ortodoxă și A. presupune că copiii ar trebui să fie botezați și, da... și să fie botezați ortodocși. Întâi, eu nu sunt pentru botezul copiilor pentru că mi se pare că se impune și, în al doilea loc, nu sunt chiar proortodox. Eu am studiat aici conflictele între biserică, între cea Greco-Catolică și cea Ortodoxă și, să zicem, nici unii, nici alții nu îmi sunt extrem de simpatici. Unii poate un pic mai mult decât ceilalți, dar în general ... da, mi se pare că...

A: Totuși...

J: În cuplul nostru religia nu are importanță extrem de mare.

A: Da, este adevărat! Nu este ca și cum eu aș dori să botez copiii ortodocși pentru că eu sunt ortodoxă practicantă. Nu sunt și, de asemenea, dacă ar fi după mine aș zice că nu este important ca copilul să fie botezat deloc și, dacă el va opta la un moment dat să se boteze, fie de un fel, fie de alt fel sau de al treilea fel, care n-are legătură nici cu unul nici cu celălalt, nu o să-l pot opri... (Adela și Jeremy, România).

În unele cazuri, familia extinsă își depășește atribuțiile și își impune viziunea religioasă asupra copiilor ce rezultă din cuplurile mixte, fără a avea consimțământul părinților copiilor. Acesta este cazul copilului pe care Virginia și Alexander îl au împreună. Cei doi nu sunt căsătoriți religios și au decis să nu socializeze religios copilul și nici ca acesta să fie botezat. Cu toate acestea, familia Virginiei a decis ca lucrurile să se întâmple altfel.

Băiatul e ortodox. L-am botezat după trei ani. La început a fost foarte greu, iar după trei ani de zile am zis să-l botezăm și l-am botezat. Adică vreau să nu mint: l-a botezat mama când l-am trimis în vacanță. (...) Aurica l-a botezat fără permisiunea mea și sora mea i-a fost nașă. Copilul avea trei ani atunci. De atunci e

și foarte religios, iubește Biblia, se duce de Paște și de Crăciun la biserică, știe „Tatăl Nostru" și în română, și în engleză, amândouă bibliile le știe, dar ... nu, e ortodox! (Virginia, Marea Britanie).

De fapt, partenerii români sunt foarte dornici să păstreze ritul ortodox. Gabi și Edin au făcut o ceremonie religioasă ortodoxă atunci când s-au căsătorit, căci au găsit un preot care să îi căsătorească fără să îi pretindă lui Edin convertirea prin botez la ritul ortodox, acesta din urmă fiind catolic[3]. Cu toate acestea, am observat că partenerii români își impun religia în cuplu, chiar și atunci când nu sunt căsătoriți. Cristi, un practicant religios, a reușit să își determine partenera, pe Petra, care anterior fusese atee, să fie botezată în ritul ortodox împreună cu fiica lor, ceea ce le-a permis celor doi să devină parte activă a comunității ortodoxe din Londra, deși nu erau căsătoriți.

Oh, religia. Asta a fost un aspect interesant. Eu sunt ortodox, pe când ea nu a fost botezată în nicio religie. Totuși, eu am insistat ca ea să investigheze religia și cred că a luat în considerare și ortodoxia. I-am explicat toată situația. A și citit despre asta, a contemplat asupra ideii și... ortodox și ortodox. Așadar, unu plus doi acum. (...) Am început să mergem și la biserică (...) (Cristi, Marea Britanie).

Pentru Stanka și Tudor, religia nu constituie un aspect problematic, devreme ce ambii au fost botezați în rit ortodox. Elena și Garry au ales religia bazându-se pe faptul că le-ar plăcea să se căsătorească în Catedrala Catolică din Timișoara; întâmplarea face ca Garry să fie catolic, însă acest cuplu este pregătit să renunțe la ritul religios, dacă situația o impune.

Noi am hotărât, dacă se poate, să ne căsătorim la catedrala din Timișoara. Știi, catedrala din Timișoara e catolică. Acuma să vedem ce hotărăște preotul. Idee e că unul, adică eu practic, trebuie sa renunț la religia mea… și dacă cere asta, pur și simplu va trebui să renunțăm la partea religioasă (Elena, România).

5. Cuplurile mixte înfruntându-și audiența/publicul

A face parte dintr-un cuplu mixt pare a fi o alegere pozitivă în context european, devreme ce rata divorțialității în rândul cuplurilor binaționale este mai scăzută comparativ cu cea înregistrată în cazul cuplurilor mononaționale (Nahikari, 2016). Cu toate acestea, viața acestor cupluri mixte depășește cu mult granițele trasate între și de către cei doi parteneri (Sowa-Betane, 2016), influențând mediul social în care trăiesc, mediu social care îi va influența la rândul lui (von Mol and de Valk, 2014; Koelet and de Valk, 2016). În mod particular, maniera în care membrii familiei vor accepta sau vor sabota relația cuplului mixt are un impact semnificativ asupra modului în care cuplul funcționează (Huijnk, Verkuten and Coendres, 2012). Cu cât gradul de respingere din partea familiei față de cuplul mixt e mai mare, cu atât cuplul tinde să dezvolte o relație mai cosmopolită (Ducu, 2016), convergând într-o mai mare măsură către o familie globală (Beck, 2012). Motivele prin care familia justifică respingerea partenerului sunt variate, familiile românești fiind mai degrabă preocupate de problematica religiei, pe când familiile vestice, mai ales după migrația masivă a românilor spre Europa de Vest, ce a atras un val de stigmatizare, sunt mai rezervate pornind de la modul în care dezvoltă stereotipuri și prejudecăți etnice. Audiența reprezintă un element-cheie în determinarea funcționalității cuplurilor mixte (Finch 2007, 2008, 2011).

Cu toate că vorbește fluent românește, intrarea lui Jeremy în viața Adelei a ocazionat sau, mai bine spus, a facilitat plecarea acesteia din România, stârnind astfel dezaprobarea părinților acesteia, mai ales în ceea ce privește religia lui.

A: Da, pentru mama a fost un șoc pentru că nu se aștepta la așa ceva. (...) I-am zis după aceea și a fost greu pentru ea să accepte. În primul rând, pentru că era din altă țară și pentru ea asta însemna că cine știe, plec? Și apoi pentru că e catolic.

J: Nu, ăsta efectiv a fost un avantaj, că mă gândesc că dacă era cineva care nu vorbea germană sau vorbea o limbă pe care ei o vorbesc mai greu, era mai complicat, dar nu știu... nu au avut niciun fel de problemă. Mama mea este extrem de latină și... (râde, n.n.) (...) Tata are un pic mai multe probleme cu România ca și țară, nu neapărat cu locuitorii ei, dar nu e atât de interesat de spațiul românesc (Adela și Jeremy, România).

Această situație este una paradigmatică pentru cuplurile binaționale din Europa, mai ales cele care trăiesc în țările în care comportamentele discriminatorii ce vizează românii sunt o realitate. Sora lui Garry a fost foarte rezervată cu privire la relația lui cu Edin.

Ei bine, familia mea... sora mea este foarte conservatoare. (...) Pentru mine nu contează atât de mult ce crede ea. Pentru mine, asta nu constituie o problemă. De fapt, ea a vrut să o întâlnească e Edin, așa că vine aici în două săptămâni (Garry, România).

Cu toate acestea, nu doar familiile vestice sunt dezamăgite dacă membrii lor aleg ca parteneri de viață români; putem sesiza aceeași urmă de dezamăgire și în cazul părinților bulgari, îngrijorați de faptul că fiica lor cosmopolită, care ar fi avut șansa de a cunoaște un partener „mai vestic", a ales un partener român în schimb.

La șaisprezece ani am obținut o bursă și m-am mutat în Thailanda, în Bangkok, la o școală britanică internațională. După aceea am studiat în Marea Britanie preț de doi ani... apoi m-am mutat pentru un an în Spania, ca student în schimb de experiență, iar apoi m-am reîntors în Anglia pentru un an. Apoi am făcut un master în Olanda. Apoi m-am întors în

Bulgaria pentru un an, după care am câştigat Cartea Verde şi m-am mutat un Statele Unite (...) De fapt, prima dată când i-am zis mamei mele că mă văd cu un tip român, mi-a spus: << După toate călătoriile pe care le-ai făcut şi după toate locurile în care ai fost, alegi un român, care e chiar vis-a-vis?>> (Stanka, Belgia).

Şi în cazul protagoniştilor noştri am putut identifica o mai mare acceptare a familiilor româneşti faţă de partenerii vestici, dat fiind faptul că Vestul rămâne un deziderat pentru români, ca şi pentru ceilalţi est-europeni. Cu toate acestea, uneori, chiar şi partenerii vestici prezintă deschidere şi o atitudine apreciativă faţă de România. În dialogul inserat în paragraful de mai jos, putem observa cum Gabi află, chiar în momentul realizării interviului, că Edin are o imagine pozitivă despre România, în contraponderea viziunii clasice, cu tente negative pe care vesticii o au cu privire la această ţară.

E: Nu, nu ea a fost prima persoană din România pe care am cunoscut-o. Primul român pe care l-am cunoscut în viaţa mea... numele lui era Cornel Barbu, un jucător de tenis, un jucător excelent de tenis! Şi la clubul de tenis mai aveam şi alţi jucători români (...)

G: Obişnuiaţi să jucaţi împreună?

E: Da. (...) E adevărat că, de exemplu, aveţi jucători faimoşi de tenis, precum Ilie Năstase şi Ion Ţiriac. Aveţi un lot de gimnastică faimos, iar România deţine unele din cele mai vechi familii nobiliare ale Europei, ceea ce constituie de asemenea un punct pozitiv. În Belgia am avut şi alte informaţii despre România, despre cum e viaţa acolo. De exemplu, ştim că nu vrei să fii un orfan în România, înţelegem asta, ştim asta. (...) Aveţi şi nişte lingvişti celebri în România, de care m-am lovit puţin în studiile mele. Chiar am citit un roman scris de un român înainte să o cunosc pe G.

G: Eliade?

E: Nu, Eliade a venit mai târziu, dar am citit un roman scris de Gheorghiu, intitulat „A douăzeci şi cincea oră". E un roman despre religie. Şi, desigur, ştiam şi de George Zamfir înainte.

G: Deci eu nu am fost pentru tine ceva foarte, foarte nou sau excepţional.

E: Nu. Nu. Sunt de asemenea foarte conştient de faptul că româna e o limbă romanică. O limbă latină. Nu ştiam că limba latină a ajuns atât de departe în Europa, geografic vorbind (Gabi şi Edin, Belgia).

6. Observaţii de final

Petra, Elena, Virginia, Stanka şi Jeremy au decis să migreze într-o altă ţară pentru a începe o viaţă nouă alături de partenerii lor, decizie fundamentată pe sentimentul dragostei (Gaspar, 2012). Petra a migrat în Marea Britanie doar pentru a forma un cuplu împreună cu Cristi; Elena a lucrat în Italia, unde l-a cunoscut pe Garry; Virginia l-a cunoscut pe Alexander în Irlanda; Stanka s-a mutat oficial în Statele Unite, pe când Jeremy s-a întors în Luxemburg. Cum putem observa din aceste aranjamente, precum reiese şi din istoriile de viaţă ale partenerilor ce formează aceste cupluri mixte, chiar şi înainte de a forma cupluri mixte, aceste persoane aveau dezvoltată o deschidere cosmopolită faţă de alteritate. Aceste cupluri reprezintă un nou tip de familie, aşa-numita familie globală (Beck, 2012), un tip de familie care depăşeşte graniţele naţionale prin modul în care îşi redefineşte practicile şi criteriile de funcţionare. În contextul european actual, în care voci naţionaliste pot fi reperate pe toată suprafaţa continentului (şi inclusiv pe insule), rolul acestor familii este unul central în medierea conflictelor naţionaliste şi cu siguranţă este demn de interesul nostru de cercetare.

Note:

1. **Această lucrare s-a bucurat de sprijinul Unităţii Executive pentru Finantarea Învăţământului Superior, a Cercetării, Dezvoltării şi Inovării, CNCS-UEFISCDI, număr de proiect: PN-II-RU-TE-2014-4-2087**

2. Am subliniat această sintagmă, căci, după cum urmează să arătăm, aceste cupluri au trecut prin multe procese de migraţie prin intermediul partenerilor lor, singura persoana intervievată care nu are un istoric de migraţie fiind Edin.

3. Până recent, Biserica Ortodoxă Română a acceptat mariaje cu membri aI altor culte religioase fără a cere partenerilor să se convertească la ortodoxism, spre deosebire de Biserica Catolică. Cu toate acestea, unii preoţi ortodocşi solicită partenerilor convertirea la ortodoxism. Cu câteva luni în urmă, liderul Bisericii Ortodoxe Române a refuzat efectuarea ceremoniilor religioase, în condiţiile în care ambii parteneri nu sunt botezaţi în ritul ortodox.

Bibliography:

Arweck, E., Nesbitt; E. *Religious education in the experience of young people from mixed-faith family*. În *British Journal of Religious Education*, 33 (1): 31-45, 2011.

Beck, U. *Redefining the Sociological Project: The Cosmopolitan Challenge*. În: *Sociology*, 46 (1): 7–12, 2012.

Brahic, B. *The Politics of Bi-nationality in Couple Relationships: A Case Study of European Bi-national Couples in Manchester*. În: *Joumal of Comparative Family Studie*s, XLIV (6): 699 – 714, 2013.

Brubaker, R.; Feischmidt, M.; Fox, J., Grancea, L. *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town.* Princeton, NJ, Princeton University Pres, 2006.

Dermott, E.; Seymour, J. *Developing 'Displaying Families': A Possibility for the Future of the Sociology of Personal*

Life. În: J. Seymour; E. Dermott (eds.), *Displaying Families: A New Concept for the Sociology of Family Life*, Londra, Palgrave Macmillan, 2011, p. 3-19.

Ducu, V. *Romanian Migrant Women's Response to Their Discrimination*. În: T. Geisen; T. Studer, E. Yildiz, (eds), *Migration, Familie und soziale Lage: Beiträge zu Bildung, Gender und Care,* VS Springer, 2013, p. 195-23.

Ducu, V. *Displaying Ethnically Mixed Familie* in Transylvania. În: *Transylvanian Review*, Vol XXV, Supplement 2, Aron Telegdi-Csetri (ed.), secțiunea Cosmopolitanism and Difference: Politics and Critique, 2016, p. 107-119.

Ducu, V.; Hossu I. *Bi-national Couples with a Romanian Partner in the European Context*. În: V. Ducu, Á. Telegdi-Csetri, (eds.) *Managing Difference in Eastern-European Transnational Families.* Frankfurt am Main, Peter Lang, 2016, p. 131 – 151.

Favell, A. *The Changing Face of 'Integration' in a Mobile Europe*, 2013, articol disponibil la adresa web http://www.adrianfavell.com/CESweb.pdf., accesat la 01 septembrie 2016.

Finch, J. *Displaying Families*. În *Sociology* 41 (1): 65–81, 2007.

Finch, J. *Naming Names: Kinship, Individuality and Personal Names*. În *Sociology,* 42 (4): 709-725, 2008.

Finch, J. *Exploring the Concept of Display in Family Relationships.* În: J. Seymour, E. Dermott (eds.) *Displaying Families: A New Concept for the Sociology of Family Life*. Lonra, Palgrave Macmillan, 2011, p. 197 – 206.

Gaspar, S. *Towards a definition of European intra-marriages a new social phenomenon. CIES e-Working Paper*, 46, 2008. Articol disponibil la adresa web http://www.cies.iscte-iul.pt/destaques/documents/CIES-WP46_Gaspar__000.pdf, accesat la 01 septembrie 2016.

Gaspar, S. *Mixed marriages between European free movers. CIES e-Working Paper,* 65, 2009. Articol disponibil la adresa web http://cies.iscte-iul.pt/destaques/documents/CIES-WP65_Gaspar.pdf, accesat la 0 1 septembrie 2016.

Gaspar, S. *Family and social dynamics among European mixed couples*. În: *Portuguese Journal of Social Science*, 9, (2): 109–125, 2010.

Gaspar, S. *Patterns of bi-national couples across five EU countries*. În *Sociologia – Problemas e Práticas*, 70: 71-89, 2012.

Haynes, J.; Dermott, E. *Displaying Mixedness: Differences and Family Relationships*. În: J. Seymour, E. Dermott, (eds.), *Displaying Families: A New Concept for the Sociology of Family Life*, Londra, Palgrave Macmillan, 2011, p. 145 – 160.

Huijnk, Willem; Verkuyten, Maykel; Coenders, Marcel. *Family relations and the attitude towards ethnic minorities as close kin by marriage*. În: *Ethnic and Racial Studies*, 36 (11), 2012, p. 1890-1909.

Kovács, N. *Migration and Intermarriage in Chinese-Hungarian Context*. În: V. Ducu, Á., Telegdi-Csetri (eds.), *Managing Difference in Eastern-European Transnational Families.* Frankfurt am Main, Peter Lang, 2016, p. 113 – 131.

Koelet, S.; de Valk, H. *European Liaisons? A Study on European bi-national Marriages in Belgium*. În: *Population, Space and Place,* 20: 110–125, 2013.

Koelet, S.; de Valk, H. *Social networks and feelings of social loneliness after migration: The case of European migrants with a native partner in Belgium*. În: *Ethnicities*,16 (4): 610-630, 2016.

Morgan, D. *Locating ,Family Practices*'. În: *Sociological Research Online,* 16 (4):1-14, 2011, a.

Morgan, D. *Rethinking Family Practices*. Londra, Palgrave Macmillan, 2011, b.

Nahikari, I. *Sustainable marriages? Divorce patterns of binational couples in Europe versus North America*. În: *Ethnicities,* 16 (4), 649-683, 2016.

Robila, M. *Eastern European immigrant families*. New York, Routledge, 2010.

Van Mol, C.; de Valk, H. *Relationship satisfaction of European binational couples in the Netherland. Working Paper* (13), 2014. Articol disponibil la adresa web http://www.nidi.nl/shared/content/output/papers/nidi-wp-2014-13.pdf , accesat la 01 septembrie 2016.

Seymour, J., Walsh, J. *Displaying Families, Migrant Families and Community Connectedness: The Application of an Emerging Concept in Family Life*. În: *Journal of Comparative Family Studies*, 44 (6): 689-98, 2013. Articol disponibil la adresa web http://www.jstor.org/stable/23644589, accesat la 01 septembrie 2016.

Sowa-Behtane, E. *Binational Marriages and Multicultural Educational Environment.* În: *Society. Integration. Education. Proceedings of the International Scientific Conference.* III, May 27th - 28th: 393-401, 2010.

Telegdi-Csetri, Á., Ducu, V. *Transnational Difference – Cosmopolitan Meaning*. În V. Ducu; Á. Telegdi-Csetri (eds.), *Managing Difference in Eastern-European Transnational Families,* Frankfurt am Main, Peter Lang, p. 13-27, 2016.

31 octombrie 1517: începea o lume. Lutheranismul dintr-o perspectivă economică

Dan POPESCU

Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu, Facultatea de Ştiinţe Economice
"Lucian Blaga" University of Sibiu, Faculty of Economic Sciences
Personal e-mail: dan.popescu@ulbsibiu.ro

31 October 1517: A World Began. Lutheranism from an Economic Perspective -

Under what economic circumstances did the Reform and its effects occur? What made it necessary to assert and affirm its principles (from the economic point of view)? How did the great Martin Luther embody, through his thoughts and deeds, such demands? How have some modern economic ideas been shown and stated in the Reform of Luther and his followers? What economic echoes has developed the Reform to this day? Here are some questions that the following study aims at answering.

Keywords: Catholic Church, Reform, Martin Luther, Indulgences, Communication, Management, Recognition.

„Nu sunt modern, sunt din toate timpurile"
Th. Palady

1. Numerologii afirmă, pe bună dreptate, că 7 este cifră biblică. Dumnezeu a făcut lumea in 7 zile. Sunt, în unele ţări, mandate prezidenţiale de 7 ani, care, declarat, vor să schimbe în bine faţa locului respectiv. Chiar dacă nu o schimbă, declaraţiile şi intenţiile rămân. Anul acesta ne aflăm în 2017, deci cifra 7 în final. Dacă ne-am referi doar la istoria premodernă, modernă şi contemporană a lumii şi a României, se vădesc câteva aniversări (sau, după caz, comemorări) semnificative. Menţionăm doar 1437, ceea ce înseamnă acum 580 de ani de la marea răscoală ţărănească din Transilvania, de la Bobâlna, care, înfrântă, a dat naştere, printre altele, la „Unio Trium Nationum" - reguli şi reglementări ce acordau privilegii maghiarilor, saşilor şi secuilor din Transilvania, împotriva românilor de aici care formau populaţia majoritară, dar consideraţi fără nici un drept. Circa 340 de ani mai târziu, în 1775-1783, are loc Războiul de Independenţă american, finalizat cu generalul George Washington drept primul preşedinte al Statelor Unite ale Americii. Încă 90 de ani şi, iată, în 1877, victoria trupelor româno-ruse în războiul cu Imperiul Otoman şi dobândirea Independenţei de stat a României. Au trecut circa 3 decenii şi, din nou, o mare răscoală ţărănească în România, durerosul şi sângerosul an 1907, pornind pârjolul „din primăvară până-n toamnă", din satul moldovenesc Flămânzi (nume parcă predestinat) de pe moşia boierului Sturdza şi întins până la Dunăre, pe plaiuri mehedinţene. Câte evenimente remarcabile se petrecuseră, cât de mult se schimbase lumea din 1437 - dar iată că problema ţărănească rămânea la noi în continuare deschisă, sângerândă. A urmat apoi 1917 - Primul Război Mondial în plină desfăşurare, cu milioane şi milioane de morţi, de mari mutilaţi şi invalizi de război, cu milioane de „victime colaterale",

cu boli cumplite, secerătoare crunte de vieți, cu imense ruine, cu un imens număr de oameni debusolați. Aniversăm sau comemorăm 100 de ani de la fatidicul – și el – 1917? Eu cred că, totuși, comemorăm. Totodată, Revoluția Rusă are loc în octombrie – noiembrie 1917, făcând loc pe harta lumii URSS-ului și transformând această uniune de republici într-o mare putere mondială, nu doar militară. Evident, secvențe. Puteam demara periplul nostru încă din antichitate și puteam enumera încă alte și alte însemnate evenimente... Dar să revenim. 1947, final de an în România, abdicarea Regelui Mihai sub presiunea baionetelor sovietice. Al Doilea Război Mondial modificase, la rândul său, într-un sens dorit de unii și nedorit de alții, harta lumii. Şi, desigur, am putea continua...

2. Într-un întreg asemenea şir de fapte, am neglijat însă o dată. Mai la îndemână cu răscoale, războaie, împilări crunte de tot felul, evoluții pentru fenomene și procese economice, am sărit, total eronat, peste un an cu „7". Este vorba de o dată care a marcat și marchează de circa 500 de ani – și încă mulți ani de aici înainte – istoria devenirii umane, istoria credințelor noastre, istoria afirmării noastre ca indivizi și semeni într-o lume care a fost și este și politică, și economică, și socială, dar, în același timp și religioasă. De multe ori, până acum, examinând istoria evoluției gândirii economice, istoria evoluțiilor economiilor, o asemenea componentă – cea religioasă – a fost și este, în mare măsură, grav neglijată, dacă nu ignorată de-a-binelea... Este vorba, în fapt, de 31 octombrie 1517, atunci când Martin Luther, un călugăr și teolog aproape necunoscut, dintr-un mic orășel saxon – Wittenberg – din Germania, a făcut publice „cele 95 de teze ale sale împotriva indulgențelor". Critici răspândite, apoi, cu o mare iuțeală pentru vremea respectivă, și care au generat protestantismul. Universalismul presupus și dorit al religiei catolice, măcar în sânul ei, în statele din vestul european, nu mai exista.

La moartea lui Martin Luther, în 1546, lumea religioasă europeană și nu doar – deja împărțită în două încă cu circa 500 de ani înainte – de la Marea Schismă din 1054, vestul catolic – estul ortodox, nu mai era aceeași. Vor fi acum trei părți. Ne vom referi la câteva detalii astfel și la efecte economice atunci și în timp. Despre luteranism, și mai ales despre expresia sa franceză, calvinismul, hughenoții, am mai scris*. Oricum, secolele XIV și XV au reprezentat pentru „Biserica Romei" (cu mici diferențe față de Biserica Catolică) un timp al consolidării. Conflictul dintre „Biblie" și „Bursă", la început timid, apoi, însă, acut, vădea un început de declin. Banii – danii, cedări, cesiuni, donații anume, stipendii, înzestrări etc. – înmuiau din ce în ce mai mult vehemența preoților fidelă inițial ascetismului, vieții cât se poate de austere, de stricte, cu rețineri, cu lipsuri, urmând ca doar în ceruri pentru cei supuși, să se vădească

Sursă foto: https://www.thenation.com/article/martin-luthers-revolution/

astfel paradisul. Cei bogați, totuși, erau foarte puțin sensibili la astfel de „promoții". Iar autoritatea Papei, a Vaticanului tot mai puternic, tot mai bogat, urca spre zenit. Ceea ce promovau în predicile lor preoții era una, iar felul în care gândeau „papiștii" era, însă, relativ diferit. Se apropia Renașterea, figurile ascetice din pictură dispăreau, fiind înlocuite cu forme pline, armonioase, mediul vieții cerea și împlinea tot mai multe funcționalități. Frumosul și nu asceza câștiga partidele. Şi nu doar în artă, ci și în construcții, în felul de viață etc. Luxul și rafinamentul își doreau partiturile. Piața cerea, manufacturile lucrau. Nevoia de bani a cultului și slujitorilor săi era tot mai mare. Încă din secolul XII apăruseră, dar, „indulgențele" – remiterea în fața lui Dumnezeu a pedepsei temporale generată de păcate a căror greșeală fusese deja „ștearsă" – devenite repede un veritabil comerț între păcat și biserică, între păcătoși și preoți. Mai era și „Purgatoriul", încă din secolul XII desemnând starea în care se aflau sufletele morților, încă nu capabili să intre în cer, în paradis, dar nici atât de păcătoși încât să fie destinați „Infernului". Fericirea veșnică, eternă, se putea, acum, cumpăra pe bani pământeni - expresie a unor procese și valori cât se poate de pământene. În fapt, o practică a unor prelați și instituții religioase catolice, „simțind" nevoia de a se pune de acord cu viața materială care era pe bani și nu altfel – practică însă exagerată tot mai mult, eronată, cumulând în timp componente și reverberații negative tot mai numeroase –, a dezvoltat o reacție, o „explozie" pe măsură din partea unor credincioși cultivați, cu gândire profundă, rațională, privind spre viitor. Era prea mult acest amestec al banilor în sfera divinității și spiritualității. Cehul Jan Hus, (1369-1415) Rector al Universității din Praga, se află printre primii reformatori ce se ridică astfel. Nerenunțând la

ideile sale, va fi excomunicat în 1412 şi ars de viu prin sentinţa Conciliului de la Constance.

3. O sută de ani mai târziu, germanul din Saxa, Martin Luther dezvoltă considerabil protestele faţă de Biserica Catolică la zi, le conferă dimensiuni calitative şi cantitative noi şi generează „Protestantismul", „anunţând" începutul unei alte lumi. Luther se naşte la Eisleben, în 1483. Este fiul unui ţăran meşteşugar, finalizând în 1505 studii filozofice la Universitatea din Erfurt. Frate augustin şi preot în 1507 la Erfurt şi în 1508 la Wittenberg. În 1510 face o călătorie la Roma, iar în 1512 devine doctor în teologie la Wittenberg şi profesor în exegeză biblică. Se revoltă împotriva „indulgenţelor", cu atât mai mult cu cât, nu departe de el, Albert de Brandebourg vinde „indulgenţe" – „iertarea păcatelor pe bani" la credincioşi şi la mai puţin credincioşi – pentru a finanţa cheltuielile ocazionate de reunirea arhiepiscopiilor din Mayence şi Magdebourg. În sfârşit, în 31 octombrie afişează la Wittenberg cele 95 de teze împotriva practicării „indulgenţelor". Tezele sunt difuzate în latină şi germană. Va începe, dar, lupta cu papalitatea, refuzând să-şi retracteze ideile în faţa legatului papal la Augsburg, Cajetan. În 1520, va publica 3 lucrări esenţiale, respectiv „Apel la nobilimea creştină a naţiunii germane"; „Cu privire la captivitatea babyloniană a bisericii"; „Libertatea creştinului". Papalitatea îi va răspunde printr-o Bulă, „Exsurge Domine", somându-l pe Luther să retracteze sub pedeapsa excomunicării. În 10 decembrie 1520, Martin Luther şi studenţii săi vor arde în mod solemn această Bulă Papală, la Wittenberg. Ca atare, va fi excomunicat de Papă în 3 ianuarie 1521. Împăratul Carol Quintul îl convoacă la Dieta de la Worms în aprilie acelaşi an şi îl supune oprobiului public.

Atrăgându-şi Luther sufragiile unor prinţi electori şi prinţi în confruntarea lor cu Împăratul, aceştia dorind mai multă libertate şi autonomie, un an mai târziu prinţul elector Frederic de Saxa îl ascunde într-un castel la Wartburg. Aici Martin Luther va profita de timp pentru a traduce în germană „Noul testament". Se întoarce apoi la Wittenberg unde se va opune lui Thomas Muntzer, conducător ulterior al Războiului ţărănesc german, condamnând excesele (printre altele, perturbarea slujbelor, sfărâmarea altarelor din biserici, câteva probleme legate de social etc). Va compune „cantice" în germană, îşi ţine slujbele în germană, va publica Biblia în traducere germană. Mai mult, se va căsători în 1525, lucru nepermis la un preot catolic, cu Katarina von Bore. Îl susţin, împotriva Împăratului, tot mai mulţi prinţi germani şi oraşe din Germania, pentru ideile sale au luptat într-o ligă de prinţi germani (Liga Smalkalde), în contra lui Carol Quintul. Face prozeliţi în afara spaţiului german, printre care Jean Calvin la Geneva. Pe partea Angliei, refuzul Papei de a anula căsătoria lui Henric al VIII-lea, va provoca o altă ruptură faţă de Roma. Actul astfel de „Supremaţie" din 1534 va face din Rege Capul Suprem al Bisericii ce se reclamă de la Reformă.

Biserica catolică va consacra ruptura cu „Reforma" lui Luther în 1545, la Conciliul de la Trente, reafirmându-şi dogmele şi disciplina. Luther va muri în 16 februarie 1546, chiar în localitatea unde s-a născut, la Eisleben. 10 ani mai târziu, în 1555, se instaurează pacea religioasă de la Augsburg, care pune capăt înfruntărilor dintre Reformă şi Catolicism, recunoscându-se principiul după care credincioşii din diferite stătuleţe şi oraşe (libere) trebuie să urmeze religia prinţului lor („Cujus Regio, Ejus Religio"). În 1556, Carol Quintul abdică... Iar în 1617, la 31 octombrie, prinţi ai Sfântului Imperiu vor celebra cu mare pompă primul centenar al Reformei, după cum, în 1802, lui Luther îi vor fi ridicate, în Saxa, primele statui. Trecuseră exact 319 ani de la naşterea sa... În 2008, în Germania se deschide „Deceniul Luther", iar în anul 2016, în 31 octombrie, Papa Francisc călătoreşte în Suedia pentru a participa la lansarea Jubileului a 500 de ani de la Reformă.

De la universalitate la diversitate şi apoi din nou spre debutul unei alte universalităţi, chiar dacă de tip diferit. În fapt, de la unitate prin singularitate la unitate prin diversitate. Eu aşa cred. Ne-am apropiat de Luther nu dinspre teologie şi filozofie, ci dinspre economie, doctrine economice şi istorie economică. Am putut astfel urmări, din această foarte scurtă evocare a lui Martin Luther, prin ce a atras marele predicator reformator, situându-se în eternitate. Dar o să detaliem şi o să completăm în continuare acest peisaj deosebit de amplu, cu atât de multe reverberaţii.

4. Martin Luther s-a adresat, în primul rând, nu atât celor „mari" cât oamenilor obişnuiţi, „Gemeiner Männer", ţăranilor, tocmai în acest sens traducând Biblia, care pe care o considera „autoritatea unică" – „Sola Scriptura" – şi publicându-şi lucrările în germană. Iar aceasta într-un timp greu, în care ignoranţa şi teama, ameninţarea apocalipsei veneau de peste tot. Tocmai în acest sens nu a agreat violenţele promovate de Thomas Muntzer, de Războiul ţărănesc german. Pentru a fi mai bine înţeleasă, mai bine asimilată, „Reforma" integra cântecele („canticele"), muzica liturgică simplă, cu cuvinte simple, în germană, în limba vorbită (vernaculară). De altfel, Luther este acela care a introdus şi promovat în limba germană modernă cuvântul „conştiinţă" („Gewissen"). Am spune astăzi că Luther se vădea un excelent comunicator. Acordă un loc fundamental credinţei, pe care o umanizează, o dedică vieţii şi invers. Pentru Luther numai ajutorul Domnului – gratuit şi absolut, „sola gratia" – asigură mântuirea, scăparea, salvarea oamenilor, a sufletului. Ceea ce omul împlineşte nu este de utilitate pentru mântuire, fără credinţă, numai credinţa poate asigura mântuirea. Ce distanţă imensă faţă de penibilitatea, faţă de ridicolul chiar al indulgenţelor. Aşează preoţii

într-o matrice mai umanistă. Pentru Luther, prin botez, „suntem cu toții, în mod egal, preoți". Tăgăduie, deci, refuză, caracterul special al pastorilor, aceştia, afirmă Luther, neaparținând nici unei ierarhii clericale. Pentru Luther, în opoziție cu ideea că dreptatea este împărțită de divinitate după caz, dreptatea este însuşi Dumnezeu. Iar transformarea omului păcătos în servitor al Domnului nu rezultă decât din grația divină, o grație pe care ți-o aduc strădaniile de a face bine. Tocmai în acest sens se vădesc impulsuri esențiale spre muncă, dar şi spre solidaritate, spre rezultate, spre ordine, ale lutheranismului. Şi nu doar în Germania. Să nu uităm, oricum, ceva mai devreme, de Liga Hanseatică, de meşteşugarii pricepuți, de „treaba bine făcută". S-ar putea spune că față de rafinamentele catolicismului deseori sensibile, delicate, necesare, fireşte, şi ele, se vădeşte soliditatea gesturilor reformaților, prețul pus de ei pe acțiune, pe un „management" – am spune astăzi – de calitate. Raphael Sanzio este genial, dar şcolile de pictură flamande şi germane exprimă, în opinia mea, mai multă forță...

... Chiar profet, scrie editorialistul de la „L'Histoire – Les Collections", nr.75, aprilie 2017, Luther nu a fost un om izolat. A fost o întreagă echipă de teologi de la tânăra Universitate din Wittenberg care a compus şi declanşat „atacul" concertat din 31 octombrie 1517. O reuşită care a fost posibilă şi prin invenția, atunci, a tiparului şi rețeaua de oraşe cu tiparnițe din spațiul renan. Dar chestiunea religioasă a dobândit repede şi fațete politice. Cum spuneam, a face parte din Reformă reprezenta şi un mijloc pentru oraşele şi prinții Sfântului Imperiu de a putea exista în fața puterii atât de autoritare a Împăratului şi a Papei... Unul dintre biografii – numeroşi, desigur - al lui Martin Luther, îl aşează ca un „star al primei vârste mediatice". Alții afirmă că Luther a avut, totuşi, mai puțin din perspectiva perioadei moderne, negarea de către el a filozofilor, a evreilor, a turcilor, viziunea sa asupra femeilor şi teama de apocalipsă – viziuni relativ estompate în timp, puse mai ales pe seama epocii, în Germania mai ales – aşezându-l mai degrabă în rândul celor dinspre sfârşitul de Ev Mediu. Eu prefer, însă, cuvintele astfel ale istoricului francez Jules Michelet care vedea în persoana lui Martin Luther „o încarnație a geniului popular redat naturii şi libertății". Cred că asemenea cuvinte spun foarte mult.

5. Aprecierea de astăzi pentru Luther este mai mult decât evidentă. Un sondaj din anul 2003 în Europa – referitor la marile personalități dinainte de 1800 care au reprezentat cel mai bine identitatea europeană – îl aşează pe Luther pe primul loc în Germania, urmat de Leonardo da Vinci şi de Gutemberg; pe locul 3, în Europa, având înainte pe Leonardo da Vinci (locul 1) şi Christofor Columb (locul 2); pe locul 5 în Franța, având înainte pe Carol cel Mare şi Christofor Columb (locul 1), pe Leonardo da Vinci (locul 3) şi Voltaire (locul 4). Să nu uităm, însă, că în Franța, la o populație de peste 60 de milioane de locuitori, sunt doar 250.000 de protestanți, grupați mai ales în Alsacia. Iată, dar, o recunoaştere mai mult decât semnificativă... Față în față cu „Reforma", Biserica Catolică s-a reînoit şi ea, considerându-şi măreția, amplificându-şi puterea spirituală în lume. Iar Biserica Ortodoxă şi-a consolidat vocația de la Bizanț, mereu aproape de credincioşi, dezvoltând misiunea sa ecleziastică în partea, poate, cea mai frământată istorică a Europei şi nu doar acolo.

Note:

[*] Dan Popescu, *Alungarea hughenoților. Franța în fața unor interese economice din vremea și de după revocarea Edictului de la Nantes. Toleranță și intoleranță*, în „Studii de Istorie economică și Istoria gândirii economice", sub coordonarea acad. Iulian Văcărel, vol. XVII, Editura Academiei, București, 2015, pag. 166-174.

Bibliography:

B. Cottret, *Histoire de la Réforme protestante*, Perrin, rééditée, 2010

B. Cottret, J.Delumeau, T. Wanegffelen, *Naissance et affirmation de la Réforme*, P.U.F. 2012

Janine Garrison, *L'Édit de Nantes et sa revocation. Histoie d'une intolerance*, Editions du Seuil, Paris, 1985

M. Grandjean, *La Réforme. Matin du monde moderne*, Bière, Cabédita, 2016

Dan Popescu, *Alungarea hughenoților. Franța în fața unor interese economice din vremea și de după revocarea Edictului de la Nantes. Toleranță și intoleranță / The Relegation of the Huguenots. France in Front of Some Economic Interests from the Times and after the Revocations of the Nantes Edict*, în „Studii de Istorie economică și Istoria gândirii economice", sub coordonarea acad. Iulian Văcărel, vol. XVII, Editura Academiei, București, 2015, pag. 166-174.